

هذا سفر بديع جليل ومجموع غريب قليل
المثيل احتوى على ثلاثة كتب من غرائب
الأوليات الصادرة عن فكرة علماء أجلة
بالعين أعلى الكمالات أولها تنهايات الفلاسفة
للإمام الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ وثانيها تنهايات
الفلاسفة للإمام ابن رشد الأندلسي المالكي
المتوفى سنة ٥٩٥ هـ ألفه معارضه للإمام الغزالي في
بعض المباحث من الكتاب المشار إليه وثالثها
تنهايات الفلاسفة للعلامة خواجه زاده أوحده
علماء الروم في عصره المتوفى سنة ٨٩٣ هـ ألفه
في الحكيم بين الأمامين المشار إليهما فيما اختلفا
فيه بإشارة من المقدس السلطان محمد الفاتح
العثماني وشهد له بالتبريز العلامة الدواني وسائر
معاصريه حتى استحق بذلك التقديم من
السلطان المرمي إليه كما هو مبسوط في كشف
الظنون وفي الشقائق النعمانية في علماء الدولة
العثمانية

وقد وضع الكتابان الأولان في صلب
هذا المطبوع والثالث بهامشه ما

طبع على نفقة مصطفى البابي الحلبي
وأخويه بمصر

(بسم الله الرحمن الرحيم)

توجهنا الى جنابك وقصدنا
نحو بابك يا واهب الوجود
ونكافئك بفيض الخبير والحدود
واعتمدنا بحجوك وعسكنا
بجملتك يا مبدأ كل موجود
ويا غاية كل مقصود أقض
علينا من أنوار قدسك
وهب لنا من نفحات أنسك
يا من لا يخيب سائله ولا
ينقطع بره ونائله يا موضح
الظرائق وبالكاشف
الحقائق وفننا السلوك سواء
السبيل بفضلك الغير
المتناهي وأرنا بسور
هدايتك صور حقائق
الاشياء كما هي وخصص
سيد أنبيائك وأكرم
أصفيائك محمدا المبعوث
له هداية الى سواء الطرائق
بافضل صلواتك وآله
وأحبابه المهتمدين بأنوار
الهداية ومشاعل التوفيق
باطيب تحياتك أنك على
ما تشاء قدير وباجابة رجاء
المؤمنين جدير (و بعد)
فان العقل والنقل
متطابقان على أن أكرم
ما يناله قوى البشر وأنفس
ما يتنافس فيه أهل
الوبر والمدر هو معرفة
المبدأ والمعاد وما

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الامام الاوحد الراشد الموفق أبو حامد محمد بن محمد الفزالي الطوسي قدس الله روحه نسأل
الله بحمده الموفق على كل نهاية وجوده الجاوز كل غاية أن يفيض علينا أنوار الهداية ويقيض عنا
ظلمات الضلال والغواية وأن يجعلنا من رأى الحق حقافا ثرابعه واقتفاءه ورأى الباطل باطلا
فاختار اجتنابه واجتناءه وأن يلقننا السعادة التي وعد بها أنبياءه وأوليائه وأن يلقننا من الغبطة
والسرور والنعمة والحبور اذا ارتحلنا من دار القرو وما ينخفض دون أعاليها مراقي الافهام ويتضاءل
دون أقاصيها مرامي سهام الاوهام وان ينيلنا بعد الوعود على نعمه الفردوس والمصداق من هول
المحشر ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وان يصلي على نبينا المصطفى محمد خير البشر
وعلى آله الطاهرين وأحبابه الطاهرين من مقامات الهدى ومصابيح الدجى وسلم تسليما (و أما بعد) فاني
رأيت طائفة يمتدحون في أنفسهم التبرع عن الأتراك والنظر اذ يزيد الفطنة والذكاء قدر فضو طوائف
الاسلام والعبادات واستحقروا شعائر الدين ووظائف الصلوات والتوفى عن المحظورات واستهوا
بتعبيدات الشرع وحدوده ولم يقفوا عند توقيفاته وحدوده وقيدوه بل خلعوا بالكلية ربة الدين
بغفون من الظنون يقيمون في هارها يطعمون عن سبيل الله ويغفون ما عوجا وهم بالآخرة هم كافرون
ولامستند لكفرهم غير سمع الفى كتقليد النصارى واليهود اذ جرى على غير دين الاسلام نشوهم
وأولادهم وعليه درج آباؤهم وأجدادهم ولا عن بحث نظرى صادر عن التعثر بأذيال الشبه الصارفة عن
صوب الصواب والانخداع بانغليات المزخرفة كلامع السراب كما تنفق لطوائف من النظائر في البعث
عن العقائد والآراء من أهل البدع والاهواء وانما مصدر كفرهم سمعهم أسامى هائلة كسقراط
وبقراط وأفلاطون وأرسطاطاليس وأمثالهم واطناب طوائف متبعين وضلالهم في وصف عقولهم
وحسن أصولهم ودقة علومهم الهندسية والمنطقية والطبيعية والالهية واستبدادهم بقرط الذكاء
والفطنة واستخراج تلك الامور الخفية وحكايتهم عنهم انهم مع رزانة عقولهم وغزارة فضلهم منكرون

بينهما على ما أشار اليه أمير المؤمنين على كرم الله وجهه بقوله رحم الله امرأ عرف نفسه واستعد لمرسه وعلم من أين وفي أين وإلى أين وقد اضطربت فيها الآراء وتصادمت الأهواء بحيث لا يرجى أن يتطابق عليها أهل زمان أو يتصالح فيها نوع الإنسان اذ لوهم يعارض العقل في ما خذها والباطل يشاكل الحق في مباحثها فمن اقتدى بما جاءت به الشرائع فقد استقام وهدي ومن ترك هذه واتخذ الله هواه ضل وغوى ومن جله مخا في شرائع الانبياء عليهم السلام الطائفة ٣ المنتهون الى الحكمة والفلسفة فانهم

وان أصابوا في علومهم الهندسية والحسابية والمنطقية لعدم التماس الحق بالباطل في مبادئها وعدم استنباط غوائل الوهم في وادئها لكونها سهلا المأخذ قريب المتناول لا يعارض فيها الوهم العقل بل يحكم بها على طاعة منه لكنهم أخطأوا في علومهم الطبيعية بسير والالهية كثيرا وان اجتهدوا فبعض قولهم غاية الاجتهاد وارتادوا طرق الوصول اليها كمال الارتداد لكون مبادئها بعيدة عن العقول والادغام وأعمال طرقها خفية عن البصائر والأفهام ثم ان عظماء الملة وعلماء الامة دونوا علم الكلام وصنفوا فيه كتباً معتبرة والفواز برا مطولة ومختصرة وحقوا فيها قواعد عقائد الاسلام وردوا على كل من يخالفهم من أهل البدع والضلال خصوصاً على الفلاسفة الصائرين الى ما كادته أهواءهم من الخيال فانهم تبنوا جملة

للسرائع والفحل وجاهدوا تفاصيل الاديان والممل ويعتقدون انها نوافيس مؤلفة وحيل مزخرفة فلما قرع ذلك سمعهم ووافق ما حكى لهم من عقائدهم طبعهم بجهلوا باعتماد الكفر تحيز الى غمار الفتناء برزهم واشتراط في سلكهم وترفعوا عن مساعدة الجاهل والجهلاء واستندوا كفا من القناعة باديان الآباء طنائبان اظهرا التكليس في النزوع عن تقليد الحق بالشرع في تقليد الباطل جبال وغفلة منهم عن الانتقال الى تقليد من تقليد خرق وخيال فاية رتبة في عالم الله أخس من رتبة من يتجمل بترك الحق المعتد تقليد بالانسان الى قبول الباطل دون أن يقبله خبر أو حقيقة قالوا الله من العوام منزل عن فضيحة هذه الملة وانه فليس في محبتهم حب التكليس بالتشبه بذي الضلالات والبلهات أدنى الى الخلاص من فطنة بترأه والعمى أقرب الى السلامة من بصيرة حوله فلما رأيت هذا العرق من الجماعة ناصعا على هؤلاء الأغبياء ابتدأت بغير هذا الكتاب رداعلى الفلاسفة القدماء من نتائج عقيدتهم وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالهيات وكاشفا عن غوائل مذهبهم وعوراتهم التي هي على التحقيق مضاحك العقلاء وعبرة هذه الأذكياء أعني ما اختصوا به من الجاهل والجهلاء من فنون العقائد والآراء (هذا) مع حكاية مذهبهم على وجهه ليتبين هؤلاء المحدثات تقليد اتفاق كل مروق من الاوائل والاواخر على الاعيان بالله واليوم الآخر وان الاختلافات راجعة الى تفاصيل خارجة عن هذين النقطتين اللذين لاجلهم ما بعث الانبياء المؤيدون بالمعجزات وانهم لم يذهب الى انكارها الا شذوذة يسيرة من ذوي العقول المنكوسة والآراء المعكوسة الذين لا يؤبه لهم ولا يعابهم فيما بين النظر ولا يدون الا في زمرة الشياطين الاشرار وغمار الاغبياء والاعمار ليكشف عن غلوائهم بظن أن التجمل بالكفر تقليد ابدل على حسن رائته أو يشهر بفضيلة رذائه اذ حقيقة ان هؤلاء الذين تشبه بهم من زعماء الفلاسفة ورؤسائهم برآء عما قد فوا به من بحد الشرائع وانهم مؤمنون بالله ومصدقون لرسوله ولكنهم اختلطوا في تفاصيل بعد هذه الاصول قد زلوا فيها فاضلوا واضلوا عن سواء السبيل ونحن نكشف عن فنون ما اتخذوا به من الخبايا والباطيل ونبين ان ذلك تهويل ما وراءه تحصيل والله تعالى ولي التوفيق لاظهار ما قصدناه من التحقيق ولنعهد الى الكتاب بقدمات تعرب عن مساق الكلام في الكتاب (مقدمة) ليعلم ان الخوض في حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل فان خطبهم طويلا ونزاعهم كثير وآراءهم منتشرة وطرقهم متباعدة متدبرة (فلنقتصر) على اظهار التناقض في رأى مقدمهم الذي هو الفلاسفة المطلق والمذموم الاول فانه رتب علومهم ومذهبهم وذهبهم وحذف الحشوم آرائهم وانتقى ما هو الاقرب الى اصول أهوائهم وهوا سطا ليس وقد رد على كل من قبله حتى على استاذ الملقب عندهم بافلاطون الالهى ثم اعتذر عن مخالفتها استاذهم بأن كالأفلاطون صديق والحق صديق ولكن الحق أصدق منه وانما نقلنا هذه الحكاية عنهم ليعلم انه لا ثبت ولا يقان لمذهبهم عندهم وانهم يحكمون بظن وتخمين من غير تحقيق ويقين ويستدلون على صدق علومهم الالهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية ويستدرجون به ضغفاء العقول ولو كانت علومهم الالهية متقنة البراهين تقية عن التخمين كعلومهم الحسابية والمنطقية لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية ثم اترجون الكلام ارسطاطاليس لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل محجوج الى تفسير وتأويل

أكلوا بهم وأحاطوا بكل ما يرزونه من مقاصدهم ودلائلهم حتى لم يبق من مرامهم أشياء من علومهم عليهم خافية وانحوا بالقطع على ما خالفوا فيه الشرائع بأبرادات كافية بل زادوا عليه وتعرضوا لكل ما زلت فيه أقلامهم وأوطفت أقلامهم خالف الشرع أولم يخالفه شكر الله تعالى مساعدتهم وحقق آمالهم ومباغيتهم فصار قواعدا للشرع ومعالما للدين بحسن اهتمامهم في بروج مشيدة وحسن حصين لا تتأهل أبدي الشبه والارتباب ولا يطعم في الوقوع فيها ذو والضلالة والاختلاب وان الامام الحق في الاسلام أباحامد

محمد بن محمد الغزالي برزائه من جملة نورهم - جملة ابتدع من بينهم طريقة غراء - واخترع زسالة غراء في ابطاله اقاويل الحكماء
وسماها تهايت الفلاسفة وبين فيما تناقض عقائدهم وضعف قواعدهم وطلان معادهم - وأودع غرائب نكت كانت كامنة تحت
الاستار وأوضح لمن بعده طرقا فاجا كانت مخفية عن الابصار جزاء الله عنا وعن كافة المسلمين خير الجزاء في دار القرار ثم اني
أمرت من جناب من تحب طاعته ٤ ولا يسع الاموافقة وما هو الاحضرة السلطان الاعظم والخاقان الاعلى الا كرم محرر

حتى أثار ذلك ايضا نراها بينهم واقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة الاسلامية الفارابي أبو نصر
وابن سينا فلنقتصر على ابطال ما اختاراه وزاياه الصريح من مذاهب رؤسائهم في الضلال فان ما هجرنا
واسمكفاه من المتابعة فيه لا يمتارى في اختلافه ولا يقتصر الى نظر طويل في ابطاله فليعلم انما مقتصرون
على رد مذاهبهم - بحسب نقل هذين الرجلين كليا ينتشر الكلام بحسب انتشار المذاهب (مقدمة
ثانية) ايعلم ان الخلاف بينهم وبين غيرهم من الفرق على ثلاثة اقسام (قسم) يرجع النزاع فيه الى
لفظ مجرد كسميتهم صنائع العالم تعالى عن قولهم جواهرهم تفسيرهم الجوهر بأنه الموجود لا في
موضوع أى القائم بنفسه الذى لا يحتاج الى مقوم ذاته ولم يردوا بالجواهر المخير على ما أراده
خصوصهم واسنا نحوض في ابطاله - هذا لأن معنى القائم بالنفس اذا صار متفقا عليه ورجع الكلام
في التعبير باسم الجوهر عن هذا المعنى الى البحث عن اللغة وأكثرهم لا يسمونه جوهرا وان سوغت
اللغة اطلاقه رجح جواز اطلاقه في الشرع الى المباحث الفقهية فان تحريم اطلاق الاسامى وابطاحتها
يؤخذ مما يدل عليه ظواهر الشرع ولعلك تقول هذا انما ذكره المتكلمون في الصفات ولم يورده
الفقهاء في فن الفقه فلا ينبغي أن يلتبس عليك حقائق الامور بالمعادات والمراحم فقد عرفت انه بحث
عن جواز التلغظ باللفظ صدق معناه على المسمى به فهو كالبحث عن جواز فعل من الافعال (والقسم
الثاني) ما لا يصدد مذهبهم فيه أصلا من أصول الدين وليس من ضرورة تصديق الانبياء والرسل
صلوات الله عليهم منازعتهم فيه كقولهم ان كسوف القمر عبارة عن انكساف القمر بتوسط الارض
بينه وبين الشمس من حيث انه يقتبس نوره من الشمس والارض كره والسماء محيط بها من الجوانب
فاذا وقع القمر في ظل الارض انقطع عنه نور الشمس وكقولهم ان كسوف الشمس معناه وقوف جرم
القمر بين الناظر وبين الشمس وذلك عند اجتماعهما في العقدين على دقة واحدة وهذا الفن ايضا
لسنا نحوض في ابطاله الا لاتباع به غرض ومن ظن أن المناظرة في ابطال هذا من الدين فقد جنى على
الدين وضعف أمره فان هذه الامور تقوم عليها ابراهيم هندسية وحسابية لا تبقى معمارية فن يطلع
عليها ويحقق أدلتها حتى يخبر بسببها عن وقت الكسوفين وقدرهما ومدة بقائهما الى الانجلاء اذا قيل له
ان هذا على خلاف الشرع لم يسترب فيه وانما يسترب في الشرع وضرر الشرع عن ينصره لا بطريقه
أكثر من ضرره عن يطمع فيه بطريقه وهو كما قيل عدو عاقل خير من صديق جاهل (فان قيل)
فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الشمس والقمر لايتان من آيات الله لا ينكس فان لموت أحد
ولا حيائه فاذا رأيت ذلك فانزعوا الى ذكر الله تعالى والصلاة فكيف يلاثم هذا ما قالوه (قلنا) ولايس
في هذا ما يناقض ما قالوه اذايس فيه الانفي وقوع الكسوف لموت أحد أو لحياته والامر بالصلاة
عنده والشرع الذي يأمر بالصلاة عند الزوال والغروب والطلوع من أين يصد منه أن يأمر
عند الكسوف بها استعجابا (فان قيل) فقد روي انه قال في آخر الحديث ولكن الله اذا تجلى لشيء خضع
له فيبدل على ان الكسوف خضوع بسبب التجلي (قلنا) هذه الزيادة لم يصح نقلها فيجب تكذيب
ناقلها وانما المروي ما ذكرناه كيف ولو كان صحيحا لكان نارا يلهأهون من مكابرة امور قطعية فكيف
من ظواهر اوت بالدلة القطعية التي لا تنهى في الوضوح الى هذا الحد وأعظم ما يقدح به المحدث

جمالك طوائف الامم من
العرب والجم جماع
مكارم الاخلاق مالك
سر بر الخيانة بالاحقاق
ظل الله على العالمين
غيث الحق والدين والدين
ملاذ الخلائق اجمعين
السلطان أبو الفتح محمد
خان ابن السلطان مراد
خان ابن السلطان محمد
خان لازالت سدته السنية
ملجا طوائف الانام
وعتبه العليقة ملاذهن
حوادث الايام الى قيام
الساعة وساعة القيام
بالتبى وآله الكرام وهو الذى
بسط بساط الامن على
بسط القبر ورفع رايات
العلم والكمال بعد
انتكاسها الى محيط الحضرة
وعمر ربيع الفضل
والانفضال بعد اندراسها
حتى أصبحت محضرة
الاطراف والارباع وشيد
قواعد العدل والانصاف
وهدم أساس الجور
والاعتساف وعي آثار
أهل الكفر والضلال
وجعل بيوت اصنامهم
مساجد يذكر فيها اسم الله
بالغدو والآصال فان أردت
أن أصفه حتى وصفه كنت

ان
كن يريد مساحة السماء بذره فالسكوت عن مدحه مدحه والاقرار
بالجزع من وصفه وصفه خلد الله أيام سلطنته الزهراء وأبدى دوا م دولته نظام الشريعة الغراء من قال آمين أبى الله مهجته الى
يوم الدين بان أسلى كتابا على مثالها وأنسج ديباجا على منوالها فبادرت الى مقتضى الإشارة وأمتلت واجب الطاعة على
جسب الطامع قلة البضاعة وقصور الباع في الصناعة وتوزع البال وتشتت الحال وتراكم الاشغال وبذلت في غير وجهه

المستطيع وان لم يدرك المضاعف شأوا الضليع فان وقع في حيز القبول فهو غاية المأمول ونهاية المشؤل والا فاني لست أول من طمع في غيره طمع مني ان يكن حقا يكن احسن المني والا فقد عشناها من نار غدا والمزجوع من جبل على الانصاف طبعه وعصم من الاعتساف نفسه ان يهذرن فيما زلت فيه القدم أو طغى به القلم فان استكشاف اسرار الدقائق واستيضاح أنوار الحقائق مما يتهذرع العوائق والعلائق لاسيما اذا كانت الفكرة كلبلة وبالصناعة قليلة • على ان من يحكم بالخطئة لا لاجل

الحسد والعناد ولا عن هوى يعدل به عن سنن الرشاد له يجد مخرجا صالحا لودق النظر ومنجا وامحا لولا حظ المقصد المتعبر ومن تجنب طريق العسل والانصاف وركب ممتن البغي والاعتساف يرفع عن القبول شايخ أنفه وان أوفى الحق الصريح الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ومع ذلك ما أبرئ نفسي من النقص والتقصير ولا أركبها عن ان تكون محلا للسلام والتعير فان الانسان جبل على النقصان ولا يمكن رفع عن الامة الخطأ والنسيان ثم ان وقع في اثناء المقال ما يشير الى سهو القلم من الامام حجة الاسلام فذلك والعياذ بالله ليس ازراءه بابرار هفواته أو وضعا من رفيع قدره باظهار سقطاته وكيف واني معترف باني معترف من فضائله ومستترشد بدلائله من فوائده ومنتهج بفرائده ومهتد

ان يصرح بامر الشرع بأن هذا وامثاله على خلاف الشرع فليس هل عليه طريق ابطال الشرع ان كان شرطه امثال ذلك وهذا الان البحث في العالم عن كونه حادنا أو قد عايننا اذا ثبت حدوثه فسواء كان كرة أو بسيطا أو ممتنا أو مسدسا أو سواء كانت السموات وما تحته ثلثة عشر طبقة كما قالوه أو أقل أو أكثر فنسبنا النظر فيه الى البحث الالهي كنسبة النظر الى طبقات البصل وعددها وعدد حب الرمان فالتمسود كونهما من فعل الله فقط كيفما كانت (القسيم الثالث) ما يتعلق بالنزاع فيه بأصل من أصول الدين كالقول في حدوث العالم وصفات الصانع وبيان حشر الأجساد والابدان وقد أنكر واجمع ذلك فهذا الفن ونظائره هو الذي ينبغي أن ينظر فساد مذهبهم فيه دون ما عداه (مقدمة ثالثة) ايعلم ان المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة فظن ان مسائلهم نقيمة عن التناقض ببيان وجوه تماقثهم فلذلك اننا لأدخل في الاعتراض عليهم الادخول لمطالب منكر لادخول مدح مثبت فأبطل عليهم ما اعتدوه مقطوعا به بالزمامات مختلفة فالزمهم نارة مذهب المعتزلة وأخرى مذهب الكرامية وطورا مذهب الواقعية ولا انتفض ذابا عن مذهب مخصوص بل أجعل جميع الفرق الباطل واحد عليهم فان سائر الفرق ربما خالفوا في التفصيل وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين فلننظروا عليهم فعند الشدائد تذهب الاحقاد (مقدمة رابعة) من عظام حيل هؤلاء في الاستدراج اذا ورد عليهم اشكال في معرض الحاجة قولهم ان هذه العلوم الالهية غامضة خفية وهي أعصى العلوم على الافهام الذمكية ولا يتوصل الى معرفة الجواب عن هذه الاشكالات الا بتقدم الرياضات والمنطقيات فمن يقلدهم في كفرهم ان خطر له اشكال على مذهبهم يحسن الظن بهم ويقول لاشك في أن علومهم شتمة على حله وانما يسر على دركه لاني لم أحكم المنطقيات ولم أحصل الرياضات (فتقول) أما الرياضات التي هي نظرية الحكم المنفصل وهو الحساب فلا تعلق لها بالالهيات وقول القائل ان الالهيات يحتاج اليها خرق كقول القائل ان الطب والنحو واللغة يحتاج اليها الحساب والحساب يحتاج الى الطب وأما الهندسيات التي هي نظرية الحكم المتصل يرجع حاصله الى بيان ان السموات وما تحته الى المركز كروي الشكل وبيان عدد طبقاتها او بيان عدد الاكواكس المتحركة في الافلاك وبيان مقدار حركاتها فلنسلم جميع ذلك جديلا أو اعتقادا فلا يحتاجون الى اقامة البراهين عليه ولا يدع ذلك في شيء من النظر الالهي وهو كقول القائل اهل ما ن هذا البيت حصل بصنع صانع بناء عالم مريد قادر على يفتقر الى ان يعرف ان البيت مسدس أو ممتن وان يعرف عدد جذوعه وعدد دلباته وهو هذيان لا يخفى فساد وكقول القائل لا يعرف كون هذه البصلة حادثة ما لم يعرف عدد طبقاتها ولا يعرف كون هذه الرمانة حادثة ما لم يعرف عدد حباتها وهو جرم من الكلام مستعصم عند كل عاقل نعم قولهم ان المنطقيات لا بد من احكامها فهو صحيح ولكن المنطق ليس محض وصايف وانما هو الاصل الذي نسميه في فن الكلام كتاب النظر فغير واهبارة الى المنطق تهويلا وقد نسميه كتاب الجسدل وقد نسميه مدارك العقول فاذا جمع المتكاسف والمستضعف اسمي المنطق ظن أنه من غريب لا يعرفه المتكلمون ولا يطالع عليه الا الفلاسفة ونحن لنرفع هذا الخيال واستشصال هذه الحيلة في الاخلال نرى ان نفرد القول في مدارك العقول في غير هذا الكتاب ونهجر فيه ألفاظ المتكلمين والاصوليين بل نورد ما بعبارات المنطقيين ونصفي في قوايلهم

بانواره ومقتف باثارة بل نبينها على المرام حسب ما عنى من الرد والقبول والنقض والابرار وما أحل ذلك الا على الغلط من الناسخ لا الراسخ أو على انه افترط اهتمامه بالمباحثة والافادة لم يتفرغ للمراجعة والاعادة مع ان تصانيف المتقدمين والمتأخرين لا تخلو عن امثال ذلك ومصادقه ما قاله عز من قائل ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا والى الله أنضرع في ان يهديني سبيل الصواب ويعصمني من الغلط والاضطراب وهو حسبي ونعم الوكيل (اعلم) ان الفلاسفة وضعوا المرحوبات انواعا

وأجناسا ومجتزا عن أحد المحاذير ما وصل اليه قلوبهم تفصل لهم علوم متشعبة وفنون متكررة وبيانها على الأجمال هو أن الحكمة تنقسم بالقسم الأول إلى نظرية وعملية لأنها تنقسم إلى علم الأخلاق وغير المختصة أن كان باعتبار مشاركة أهل المنزل فقط فهو علم تدبير المنزل والأفهم تدبير المدينة والنظرية ٦ أما أن تكون علما بما يتجرد عن المادة الجسمانية في الوجودين أو لا تكون والأول

هو العلم الأعلى ويسمى أيضا بالعلم الكلي وبالفلسفة الأولى ويعلم ما بعد الطبيعة والعلم الإلهي والذي لا يكون أن يصح تجردهم لعلومها في الذهن فقط فهو الحكمة الوسطى ويسمى بالعلم الرياضي أيضا والافهم العلم الطبيعي ويسمى أيضا بالعلم الأسفل وهذه هي أصول الحكمة وأما فروعها فالعلم بكيفية الوجود وعلم أحوال المعاد الروحاني وهما فروعان للعلم الأعلى وعلم الجمع والتفريق وعلم الجبر والمقابلة وعلم المساحة وعلم جبر الانتقال وعلم الأوزان والموازين وعلم الآلات الجزئية وعلم المناظر وعلم المرايا وعلم نقل المياه وعلم الزيجات والتقويم وعلم اتخاذ آلات الإنسان وعلم الحيل الهندسية وهي فروع العلم الرياضي وعلم الطب وعلم أحكام النجوم وعلم الفراسة وعلم التعبير وعلم الطلسمات وعلم التبريجات وعلم الكيمياء وهي فروع العلم الطبيعي وليس

ونقتفي آثارهم أقطارها ونساطرهم في هذا الكتاب بلغتهم أعنى بعبارة فهم في المنطق ونوضح ان ما شرطوه في محبة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق وما شرطوه في صورته في كتاب القياس وما وضعوه من الارضاع في اساغوجي وقاطيغورياس التي هي من أجزاء المنطق ومقدّماته لم يتمكنوا من الوفاء بشئ منه في علومهم الإلهية ولكننا نرى أن نفرد مدارك العقول في غير هذا الكتاب فانه كالألة لدرك مقفود وهذا الكتاب ونفرد له كتابا مفردا يرجع اليه ولكن ربناظر يستغنى عنه في الفهم فيؤخره حتى يمرض عنه من لا يحتاج اليه ومن لا يفهم ألفاظنا في أحاد المسائل في الرد عليهم فينبغي أن يتدنى أولا بحفظ الكتاب الذي مهيأه معيار العلم الذي هو الملقب بالمنطق عندهم (ولندكر الآن) بعد المقدمات فهرست المسائل التي أظهرنا تناقض مذهبهم فيها في هذا الكتاب وهي عشرون مسألة (المسألة الأولى) في إبطال مذهبهم في أزلية العالم (المسألة الثانية) في إبطال مذهبهم في أبدية العالم (الثالثة) في بيان تلبسهم في قولهم أن الله صانع العالم وأن العالم صنعه (الرابعة) في تهذيبهم عن اثبات الصانع (الخامسة) في تهذيبهم عن إقامة الدليل على استحالة الخلق (السادسة) في إبطال مذهبهم في نفي الصفات (السابعة) في إبطال قولهم أن ذات الأول لا ينقسم بالجنس والفصل (الثامنة) في إبطال قولهم أن الأول موجود بسيط بالماهية (التاسعة) في تهذيبهم عن بيان الأول ليس بجسم (العاشر) في بيان أن القول بالذهر ونفي الصانع لازم لهم (الحادية عشرة) في تهذيبهم عن القول بأن الأول يعلم غيره (الثانية عشرة) في تهذيبهم عن القول بأن الأول يعلم ذاته (الثالثة عشرة) في إبطال قولهم أن الأول لا يعلم الجزئيات (الرابعة عشرة) في إبطال قولهم أن السماء حيوان متحرك بالأرادة (الخامسة عشرة) في إبطال ما ذكره من الغرض المتحرك للسماء (السادسة عشرة) في إبطال قولهم أن نفوس السموات تعلم جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم (السابعة عشرة) في إبطال قولهم باستحالة خرق العادات (الثامنة عشرة) في تهذيبهم عن إقامة البرهان العقلي على أن نفس الإنسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عرض (التاسعة عشرة) في إبطال قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية (العشرون) في إبطال أنكارهم البعث وحشر الأجساد مع التلذذ والتألم في الجنة والنار بالذات والآلام الجسمانية (فهذا) ما أردنا أن نذكر تناقضهم فيه من جملة علومهم الإلهية والطبيعية (وأما الرياضيات) فلا معنى لأنكارها ولا المخالفة فيها فانه يرجع إلى الحساب والهندسة (وأما المنطقيات) فهي نظر في آله الفكر في المعقولات ولا يتفق فيه خلاف به معبالاته وسنورد في كتاب معيار العلم جملة ما يحتاج اليه أفهم مضمون هذا الكتاب أن شاء الله تعالى (مسألة) في إبطال قولهم بتقديم العالم وتفصيل المذاهب اختلفت الفلاسفة في قدم العالم والذي استقر عليه رأي جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين القول بقدمه وأنه لم يزل موجودا مع الله تعالى ومعه أولاده ومساوقا معه غير متأخر عنه بالزمان مساوقة المعلول للعللة ومساوقة النور للشمس وإن تقدم الباري تعالى عليه كتقدم العللة على المعلول وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان (وحكى عن أفلاطون) أنه قال العالم مكون محدث ثم منهم من أول كلامه وأبي أن يكون حدوث العالم معتقدا له (وذهب) جالينوس في آخر عمره في كتابه الذي سماه ما يمتد منه جالينوس رأيا إلى التوقف في هذه المسألة وأنه لا يدري العالم قديم أو محدث وربما دل

على يتعلق غرضنا بالإبطال في هذه الرسالة الأربعة من منها أثنى الطبيعي والألهي لأن المخالفة لما ثبت من القواعد الشرعية والمقائد الدينية مقصورة عليهم وأما الحكمة الوسطى فالهندسيات والحسابيات منها لا تنطبق لها بالشرع أصلا كون مبادئها متسقة منتظمة بحكم الوهم فيها على طاعة من العقل فلا يقع فيها الغلط وأما الهيئتها فأكثر ما ذكر واقفها من عظم أمر السموات وعجيب خلقها وبديع صنعها أمر شديده الامارات ودل عليه العيالات من غير إخلال بما ثبت

عن القواعد الشرعية والعقائد الدينية بل قد ينفع بعض مسائلها في الشرعيات كنفذ المشارق والمغارب واختلاف المطالع وأمر القبله وأوقات الصلوات وغير ذلك وبمعناها يعين على التفكير في خلق السموات والأرض المؤدى الى مزيد اطلاع بآثار حكمه الصانع و بآهر قدرته وان وقع فيها شيء مما يخالف ظاهر الشرع فانهم ينوون اثبات ذلك على مقدمات طبيعية والهيبة لا يتيسر لهم اثباتها فلا يثبت ما يمتنع عليها من مسائل الهيبة فلا حاجة لنا الى التعمش لها بالاستقلال فنريد

قواعدهم الطبيعية والالهية ما أورده الامام محمد الاسلام مع بعض آخر مما لم يورده بآثارها المتعول عليها عندهم على وجهها ثم نبطها ارغاما للتفلسف في المطلبين واعظا لما لاهل الحق واليقين وانتقاما من الذين أجزموا وكان حقا علينا نصر المؤمنين وهي مشتملة على اثنين وعشرين فصلا (الاول) في ابطال قولهم المبدأ الاول موجب بالذات لافاعل بالاختيار (الثاني) في ابطال قولهم بعدم العالم (الثالث) في ابطال قولهم في أبدية العالم (الرابع) في ابطال قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد (الخامس) في ابطال قولهم في كيفية صدور العالم المركب من المختلفات عن المبدأ الواحد (السادس) في تجهيزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم (السابع) في بيان عجزهم عن اقامة الدليل على وحدانيته الواجب (الثامن) في ابطال ان الواحد لا يكون قابلا و فاعلا لشيء واحد (التاسع)

على انه لا يمكن ان يعرف وان ذلك ليس لقصور فيه بل لاستهصاء هذه المسئلة في نفسه هاهنا العقل ولكن هذا كالتأني في مذهبهم واذا مذهبهم انه قديم وانه بالجملة لا يتصور ان يصدر حادث عن قديم بغير واسطة أصلا (اراد أدلتهم) لو ذهبت أصف ما نقل عنهم في معرض الأدلة وما ذكر في الاعتراض عليه لسودت في هذه المسئلة اورا قولا ولكن لاخير في التطويل فلنحذف من أدلتهم ما يجري مجرى التحكم أو التخييل الضعيف الذي هو من على كل ناظر حله ولنفترض على اراد مالها موقع في النفس مما يجوز ان ينتقض منه شك كالفعل والنظار فان تشكيل الضعفاء ياد في خيال يمكن ولهذا الفن من الأدلة ثلاثة (الاول) قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلقا لانا اذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلا فانما لم يصدر لانه لم يكن لا وجود مرجح بل كان وجود العالم ممكنا كما ناصرفا اذا حدث به وذلك لم يحل اما ان يتحدد مرجح أو لم يتحدد فان لم يتحدد مرجح بقي العالم على الامكان العرف كما كان قبل ذلك وان تحدد مرجح فن محدث ذلك المرجح ولم يحدث الآن ولم يحدث من قبل فالسؤال في حدوث المرجح قام وبالجملة فأحوال القديم اذا كانت متشابهة فاما ان لا يوجد عنه شيء قط واما ان يوجد على الدوام فاما ان يتميز حال الترتيب عن حال الشرع فهو محال (وتحقيقه) ان يقال لم يحدث العالم قبل حدوثه لا يمكن ان يحال على عجزه عن الاحداث ولا على استحالة الحدوث فان ذلك يؤدي الى ان يتقلب القديم من الجزي الى القدرة والعالم من الاستحالة الى الامكان وكلاهما محالان ولا يمكن ان يقال لم يكن قبله غرض ثم يتحدد غرض ولا يمكن ان يحال على فقد ان لم يتم على وجودها بل أقرب ما يتخيل ان يقال لم يرد وجوده قبل ذلك فيلزم ان يقال حصل على وجوده لانه صار مريدا لوجوده بعد ان لم يكن مريدا فيكون قد حدثت الارادة وحدوثها في ذاته محال لانه ليس محل الحدوث وحدوثه لا في ذاته لا يجمع له مريدا وانترك النظر في محل حدوثه المبين فانما الاشكال في أصل حدوثه وانه من أين حدث ولم يحدث الآن ولم يحدث قبله أحدث الآن لا من جهة الله فان جاز حدوث حادث من غير محدث فليكن العالم حادثا لا صانع له والا فأي فرق بين حادث وحادث وان حدث باحداث الله فلم يحدث الآن ولم يحدث قبله المبدء أو قدرة أو غرض أو طبيعة فلما ذات بدل ذلك بالوجود حدث وعاد الاشكال بعينه أول عدم الارادة الاولى فتفتقر الارادة الى ارادة كالارادة الاولى ويتسلسل الى غير نهاية فاذن قد تحقق بالقول المطلق ان صدور الحادث من القديم من غير تغيير أمر من القديم من قدرة أو لة أو وقت أو غرض أو طبع محال وتقدير تغيير القديم محال لان الكلام في ذلك التغيير الحادث كالكلام في غيره والكل محال ومهما كان العالم موجودا واستحال حدوثه ثبت قدمه لا محالة فهذا أخيل أدلتهم وبالجملة كلامهم في سائر مسائل الالهيات أنزل من كلامهم في هذه المسئلة اذ يتقدرون هاهنا على فنون من التخييل لا يتمكنون منه في غيرها فلذلك قدمنا هذه المسئلة وقدمنا أقوى أدلتهم والاعتراض من وجهين (أحدهما) ان يقال لم تتنكر ون على من يقول ان العالم حدث ارادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه وان يستمر العدم الى الغاية التي استمر اليها وان يستد الوجود من حيث ابتدئ وان الوجود قدس له لم يكن مراد اقل يحدث لذلك وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالارادة القديمة لحدث لذلك فالمانع لهذا الاعتقاد وما التخييل له (فان قيل) هذا محال بين الاحالة لان الحادث موجب ومسبب وكما يستحيل حادث بغير سبب

في ابطال مذهبهم في نفي الصفات (العاشر) في تجهيزهم عن اثبات قولهم ان ذات الاول لا ينقسم بالجنس والفصل (الحادي عشر) في تجهيزهم عن اثبات قولهم ان وجود الاول عين ماهيته (الثاني عشر) في تجهيزهم عن اثبات ان الاول ليس بجنس (الثالث عشر) في تجهيزهم عن القول بان الاول يعلم غيره بنوع كلي (الرابع عشر) في تجهيزهم عن القول بان الاول يعلم ذاته (الخامس عشر) في ابطال قولهم ان الاول لا يعلم الجزئيات (السادس عشر) في ابطال قولهم ان السماء متحرك بالارادة (السابع عشر) في ابطال

ما ذكره من الغرض المحرك للسماء (الثامن عشر) في ابطال قولهم ان نفوس السموات مطالعة هي الجزئيات الحادثة في هذا العالم (التاسع عشر) في ابطال قولهم بوجوب الاقتران وامتناع الانفكاك بين الاشياء العادية والمسميات (العشرون) في تهديمهم عن اثبات ان نفس الانسان جوهر مجرد قائم بذاته (الحادي والعشرون) في ابطال قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية (الثاني والعشرون) في ابطال قولهم بنفي البعث وحشر الاجساد والله الهادي الى سبيل الرشاد

٨

في الفصل الاول في ابطال قولهم المبدأ الاول موجب بالذات في ذهب ارباب الملل والشرائع من اهل الاسلام وغيرهم الى انه تعالى قادر مختار على معنى انه يرفع منه إيجاد العالم وتركه واهيس شيء منه ما لازماً لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه وترجيح الفعل انما هو بآرادته وخالف الفلاسفة في ذلك وقالوا انه موجب بالذات لا يعني ان فاعليته كفاعلية الجبورين من ذوى الطباع الجسمية كاحراق النار واشراق الشمس بل على معنى انه تعالى تام في فاعليته فيجب منه ما تم استعداده للوجود من غير انبعاث قصد وطلب مع علمه بمآله وصدوره عنه فهو الجواد الحق والفيض المطلق وما يتوهم من انه لا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة في كونه تعالى قادراً مختاراً فان الكل متفقون عليه بل الخلاف في ان الفعل هل يجامع القدرة والارادة أولا فذهبت الفلاسفة الى ان الفعل يجب مقارنته

وهو يجب بتفصيل ايضا وجوده موجب قد تم بشرائط ايجابه وأركانها وأسبابه حاصلة حتى لم يبق شيء منتظراً لبعثه ثم تأخر عنه الموجب بل وجوده موجب عند تحقق الموجب بتمام شروطه ضروري وتأخره محال حسب استحالة وجود الحادث الموجب بلا موجب قبل وجود العالم كان المراد وجوده والارادة موجودة ونسبتها الى المراد موجوده ولم يتجدد مرید ولم يتجدد ارادة ولا يتجدد الارادة نسبة لم تكن قبل فان كل ذلك تغيير فكيف يتجدد المراد وما المانع من التجدد قبل ذلك وحال التجدد لم يتميز عن الحال السابق في شيء من الاشياء وأمر من الامر ورواحل من الاحوال ونسبة من النسب بل الامر كما كانت بهيناً لم يكن وجد المراد وبقية هي بهيناً كما كانت فوجد المراد ما هذا الاغاية الاحالة وليس استحالة هذا الجنس في الموجب والموجب الضروي والذاتي بل وفي العرضي والوضعي فان الرجل لو تلفظ بطلاق زوجته ولم يحصل البينة في الحال لم يتصور ان يحصل بعده لانه جعل اللفظ له كالحكم بالوضع والاصطلاح لم يعقل تأخير المعلوم الا ان يلقى الطلاق لحيء الفداء بدخول الدار فلا يقع في الحال ولكن يقع عند مجيء الفداء وعند دخول الدار فان جاء له عليه بالاضافة الى شيء منتظر فلما لم يكن حاضراً في الوقت وهو الفداء والدخول توقف حصول الموجب على حضور ما ليس بمحاضر فاحصل الموجب الا وقد تجدد أمر وهو الدخول وحضور الفداء حتى لو اراد ان يؤخر الموجب عن اللفظ غير منوط بحصول ما ليس بحاصل لم يعقل مع انه الواضح وانه المختار في تفصيل الوضع فاذن لم يمكننا وضع هذا شبهة وتساؤل نمقله فكيف نمقله في الايجابيات الذاتية العقلية الضرورية وما في العادات فيما يحصل بقصدنا لا يتأخر عن القصد ومع وجود القصد دال على الامتناع فان لحقت القصد والقدرة وارتفعت الموانع لم يعقل تأخر المقصود واغايته مصور ذلك في العزم لان العزم غير كاف في وجود الفعل بل العزم على الكتابة لا يقع الكتابة ما لم يتجدد قصد وهو انبعاث في الانسان فتجدد حال الفعل فان كانت الارادة القدسية في حكم قصدنا الى الفعل فلا يتصور تأخر المقصود الامتناع ولا يتصور تقدم القصد فلا يعقل قصد في اليوم الى قيام في الفداء لا يطريق العزم وان كانت الارادة القدسية في حكم عزمنا فلم يس ذلك كافياً في وقوع العزم بل لا بد من تجدد انبعاث قصدى عند الاجراء وفيه قول بتغير القديم ثم يبق من الاشكال في ان ذلك الانبعاث أو القصد أو الارادة أو ما شئت سمه لم يحدث الآن ولم يحدث قبل ذلك فاما ان يبقى حادث بلا سبب أو يسلسل الى غير نهاية فراجع حاصل الكلام الى انه وجد الموجب بتمام شروطه ولم يبق أمر منتظر ومع ذلك تأخر الموجب ولم يوجد في مدة لا يرتقي الوهم الى أولها بل آلاف سنين ولا ينقص شيء منها ثم انقلب الموجب مع وجود ابنته من غير أمر يتجدد وشرط تحقق وهو محال في نفسه (والجواب) ان يقال استحالة ارادة قدسية متعلقة باحداث شيء أي شيء كان يعرفونه لصورة العقل أو نظره وعلى اغتكم في المنطق أن تعرفون الالتقاء بين هذين الحدين بحمد أوسط فان ادعيت حداً أوسط وهو الطريق النظري فلا بد من اظهاره وان ادعيت معرفة ذلك ضرورة فكيف لم يشارككم في معرفته مخالفاً لكم والفرقة المعتقدية لحديث العالم بآرادة قدسية لا يحصرها بل لا يحصرها عدد ولا شك في انهم لا يكابرون القول عند ادعاء المعرفة فلا بد من اقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك اذ ليس في جميع ما ذكرتموه الا الاشارة بمداد الجهره والتمسك بعزمنا وارادتنا وهو فاسد فلا تنصاهي الارادة القدسية المقصود الحادثة وأما الاستعداد

المجرد

لقدرة والارادة لا امتناع تخلف المعلوم عن العلم التامة

وذهب المتكلمون الى انه يجب تأخر الفعل عن ما لوجوب عدم الفعل حال ما يقصد اليه والالزام طلب حصول الحاصل وليس شيء بل الخلاف ثابت بيننا وبينهم في القدرة بمعنى صحة الفعل والترك فانهم يقولون ان عقل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علمه تعالى مع الاوقات المترتبة اليها من المتناهية التي يجب ويليقي ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات لا يزم

لذاته لا يتصور تخلفه و يقتضى افاضة تلك النظم على ذلك الترتيب والتفصيل بحيث لا يجوز زعم افاضته أصلاً وهذا التمثيل يشهد
عناية أزيدة بعضهم بسببه ارادة ونحن نقول بعبه الترك وعدم لزوم الافاضة والصدور بل نقول لزوم الصدور بحيث لا يصح منه
تركه نقص لا يلبق بجناب كبريائه نعم قد يقع في كلامهم انه تعالى قادر مختار لكن لا معنى بحمة الفعل والترك على ما يقول به المليون بل
بمعنى ان شاعله وان لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ٩ ذهبوا الى ان مشيئة الفعل لازمة

لذاته فيستحيل الانكسار
بينهما فقد قدم الشرطية
الاولى واجب صدقه
ومقدم الشرطية الثانية
ممتنع صدقه وكلنا
الشرطيتين صادقتان في
حق الباري تعالى لان
صدق الشرطية لا يقتضى
صدق الطرفين ولا صدق
أحدهما وهذا والمراد
من قول بعض الفضلاء
ان الحكماء لم يذهبوا الى
انه تعالى ليس بقادر
مختار بل ذهبوا الى ان
قدرته واختياره لا يوجدان
كثرة في ذاته وان فاعليته
ليست كفاهلية المختارين
من الحيوانات وأقوى
ما احتجوا به عليه هو أن
المبدأ الأول ان كان فاعلاً
بالقدرة دون الاجباب
فتعلق قدرته بأحد
مقدوريه دون الآخران
افتقر الى مرجح ننقل
الكلام الى تأنيده في
ذلك المرجح ان نسبتها اليه
والى ضده على السواء
فيفتقر الى مرجح آخر ولم
يجز أن التسلسل في
المرجحات وان لم يفتقر لزوم
استغناء الممكن عن المؤثر
لان نسبة القدرة الى

المجرد فلا يكفي من غير برهان (فان قيل) نحن بضرورة العقل نعم لم انه لا يتصور وجوب بقاء
شروطه من غير موجب ونحو ذلك مكابرة لضرورة العقل (قلنا) وما الفضل بينكم وبين خصومكم
اذا قالوا لكم انما بالضرورة نعم احالة قول من يقول ان ذاتا واحدة عالمه بجميع الكليات من غير ان
يوجب ذلك كثرة في ذاته ومن غير ان يكون العلم زيادة على الذات ومن غير ان يتعدد العلم مع تعدد
المعلوم وهذا مذهبكم في حق الله تعالى وهو بالنسبة اليها والى علومنا في غاية الاحالة ولكن يقولون
لا يقاس العلم القديم بالحادث وطائفة منكم استشعروا الحالة هذا فقالوا ان الله لا يعلم الانفس فهو العاقل
وهو العقل وهو المعلوم والكل واحد فلو قال قائل اتحاد العقل والعاقل والله قول مع علوم الاستحالة
بالضرورة اذ تقدير صانع العالم لا يعلم صنعه محال بالضرورة والعلة ديم اذا لم يعلم الانفسه تعالى عن
قواكم وعن قول جميع الزائنين علوا كبيرا لم يكن يعلم صنعه ما لم يتبل لا يتجاوز الزمانات هذه المسئلة
قد قول بتم شكر ونه في خصومكم اذ قالوا قد علم العالم محال لانه يؤدي الى اثبات دورات لانها لا نهاية
لاعدادها ولا حصر لا احدها مع ان لها سدا ورعا ونصفا فان ذلك الشمس يدور في سنة وفلك زحل
في ثلاثين سنة فتكون ادوار زحل ثلث عشر ادوار الشمس وأدوار المشتري نصف سدس ادوار الشمس
فانه يدور في اثنتي عشرة سنة ثم انه كما لانها لا اعداد دورات زحل لانها لا اعداد دورات الشمس مع
انه ثلث عشر بل لانها لا ادوار فلك الكواكب الذي يدور في ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة كما
لانها لا حركة المشرقية التي للشمس في اليوم واللييلة مرة فلو قال قائل هذا مما سلم استحالة ضرورة
فيما ذاته فملكون عن قوله بل لو قال قائل اعداد هذه الدورات شفع أو وتر أو شفع وتر جميعا أو لا شفع
ولا وتر فان قلتم شفع وتر جميعا أو لا شفع ولا وتر فليس بطلانه ضرورة وان قلتم شفع فالشفع يصير وتر
بواحد فكيف أعوز ما لانها لا له واحد وان قلتم وتر فالوتر يصير بواحد شفعا فكيف أعوزه ذلك الواحد
الذي به يصير شفعا فيلزمكم القول بأنه ليس بشفع ولا وتر (فان قيل) انما يوصف بالشفع والوتر المتناهي
وما لا يتناهي لا يوصف به (قلنا) بجملة مركبة من آحاد لها سدس وعشر كما سبق ثم لا يوصف بشفع
ولا وتر بل بطلانه ضرورة من غير نظرفيه اذا انفع ملكون عن هذا (فان قيل) محل الغلط في قواكم انه
جملة مركبة من آحاد فان هذه الدورات مدومة أما الماضي فقد انقضى وأما المستقبل فلم يوجد
والجملة اشارة الى موجودات حاضرة ولا موجودات ههنا (قلنا) العدد ينقسم الى الشفع والوتر ويستحيل
أن يخرج منه سواء كان المدوم وجودا باقيا أو فانها اذا فرضنا عدد من الافراس لزمانان
نعتقد أنه لا يخلو من كونه شفعاً أو وتراً سواء قدرناهما موجودة أو مدومة فان انعدمت بعد الوجود
لم تنف يرهذه القضية على اننا نقول لم لا يستحيل على أصلكم موجودات حاضرة هي آحاد متغيرة
بالوصف ولانها لها وهي نفوس الأدميين المفارقة للأبدان بالموت فهي موجودات لا توصف بالشفع
ولا بالوتر فبم تنكرون على من يقول بطلان هذا يعرف ضرورة كما دعيت بطلان تعلق الارادة القدية
بالاحداث ضرورة وهذا الرأي في النفوس هو الذي اختاره ابن سينا وأما مذهب ارسطاطاليس
(فان قيل) فالصحيح رأى افلاطن وهو ان النفس قدعة وهي واحدة وانما تنقسم في الأبدان فاذا فارقتها
عادت الى أصلها وانحدت (قلنا) هذا أقبح وأشنع وأولى أن يعتد بخلافه بالضرورة العقل فاما نقول

٢ - تماقت غزالي ﴿ الصندين على السوية وقد تعلق باحدهما من غير مرجح وانه يسد باب اثبات
الصانع اذ يجوز حيثذان بترجح وجود الممكن من غير مرجح وجوابه اننا لا نسلم ان تعلق القدرة باحد المقدورين دون الآخران
افتقر الى مرجح لزوم التسلسل لجواز ان يكون المرجح هو الارادة التي تتعلق باحد المتساويين لذاتها من غير احتياج الى مرجح آخر
﴿فان قلت﴾ نسبة الارادة الى الصندين ان كانت كنسبة القدرة اليهما على السوية فتعلقها بأحدهما ان لم يحتج الى مرجح فقد

ترجح أحد المتساويين على الآخر وأنه يستدعي إثبات الصانع وإن احتاج لم التسلسل وإن لم تكن نسبته اليها على السوية بل كان
تعلقها بأحد المتساويين على التصور فعلقها بالآخر لا صلاحه زوال ما بالذات وترجع الضدين معاً يلزم الإيجاب **قلت** تختار أن نسبة
الارادة الى الضدين على السوية قوله فتعلقها بأحد هـ ان لم يحتج الى مرجح فقد ترجح أحد المتساويين على الآخر ونوعه بل لازم
ترجح القادر أحد المتساويين على الآخر من ١٠ غير داع يدعو الى ترجحه واختياره وهو غير الترجيح بلا مرجح أى بلا مؤثر

أصلاً مغيرة ظاهرة وغير
ما تزم له فلا يلزم انسداد
باب اثبات الصانع فإن
العلم بوجود الواجب مبني
على بطلان المرجح
بلا مرجح أى بلا مؤثر
لأعلى بطلان ترجح القادر
المربى أحد مقدوره
المتساويين على الآخر
بإرادة من غير مرداع الى
ذلك الإرادة أذ العمد فيه
أنه لا شك في وجود
موجودات كان واجباً فهو
المطلوب وإن كان يمكن
فلا يبدله من موجود
ضرورية امتناع ترجح أحد
طريق الممكن بلا مرجح
فتنقل الكلام الى
موجده فاما ان يتسلسل
وهو محال أو ينتهي الى
الواجب وهو المطلوب
قلت ما ذكرته
من ترجح الفاعل أحد
المتساويين على الآخر
انما هو بالنسبة الى الفعل
المقدور وأما بالنسبة الى
تعلق الإرادة فالتراجع بلا
مرجح لازم قطعاً لأنه أمر
ممكن وقع من غير مرجح
قلت إن أراد بدفع
تعلق الإرادة من غير
مرجح وقوعه من غير فاعل

نفس زيد يدين نفس عمرو أو غيره فإن كان عينه فهو باطل بالضرورة فإن كل واحد يشعر بنفسه
ويعلم أنه ليس هو نفس غيره ولو كان هو عينه لتساوى في العلوم التي هي صفات ذاتية للنفس داخلية
مع النفوسية في كل إضافة (وإن قلتم) أنه غيره وانما انقسم بالتعلق بالابدان (قلنا) وانقسام الواحد
الذي ليس له عظم في الحجم وكيفية مقدارية بحال بضرو ورة العقل فكيف يصير الواحد اثنين بل ألفاً
بل آلافاً يمدود يصير واحداً بل هذا بقل فيما له عظم وكيفية وتكثر وكما الأخر ينقسم في الجدول
والانتهار ثم يعود الى الأخر فاما لا كيفية له فكيف ينقسم والمقصود من هذا كله أن نبين أنهم لم
يهزوا خصومهم عن معتقدهم في تعلق الإرادة القديمة بالأحداث الابدعوى الضرورية فأنهم
لا ينفصلون عن يدعي الضرورية عليهم في هذه الامور على خلاف معتقدهم وهذا لا يخرج عنه (فإن
قبل) هذا قلب عليكم في أن الله تعالى قبل خلق العالم كان قادراً على الخلق بقدر سنة وستين
ولأنها لا قدرته فكأنه صبر ولم يخلق ثم خلق ومدة التبرك متناهية أو غير متناهية فإن قلتم متناهية
صار وجود الدار متناهياً الأول وإن قلتم غير متناهية فقد انقضت مدة فيها إمكانات لانهاية
لأعدادها (قلنا) المدة والزمان مخلوقان عندنا وسنبين حقيقة الجواب عن هذا في الانفصال عن
دليلهم الثاني (فإن قبل) فبم تنكرون على من يترك دعوى الضرورية ويدل عليه من وجه آخر
وهو أن الاوقات متساوية في جواز تعلق الإرادة بها فاما الذي ميز وقتاً معيناً عما قبله وعما بعده وليس
محالاً أن يكون التقدم والتأخر مراداً بل في البياض والسواد والحركة والسكون فإنكم تقولون يحدث
البياض بالارادة القديمة والمحل قابل للسواد قبله للبياض فلم تعلق الإرادة القديمة بالبياض دون
السواد وما الذي ميز أحد المتكئين عن الآخر في تعلق الإرادة به ونحن بالضرورة ندعم أن الشيء لا يتميز
عن مثله الا بخصص ولو جاز ذلك لجاز أن يحدث العالم وهو ممكن الوجود كما أنه ممكن العدم ويخصص
جانب الوجود بالمائل لجانب العدم في الامكان بغير تخصص (وإن قلتم) ان الإرادة خصصت فالسؤال
عن اختصاص الإرادة وانما اختصت (فإن قلتم) القديم لا يقال له لم فليكن العالم قديماً ولا يطلب
صانه وسببه لأن القديم لا يقال فيه لم فإن جاز تخصص القديم بالاتفاق بأحد المتكئين فغاية المستبعد أن
يقال العالم مخصوص بهيئة مخصوصة كان يجوز أن يكون على هيئة أخرى بدله لا هنا فيقال وقع كذلك
اتفاقاً كما قلتم اختصت الإرادة بوقت دون وقت وهيئة دون هيئة اتفاقاً (فإن قلتم) أن هذا السؤال غير
لازم لأنه وارد على كل ما يرد وعائد على كل ما يرد فندفعه بقولنا بل هذا السؤال لازم لأنه عائد في كل
وقت ولازم لمن خالفنا على كل تقدير (قلنا) انما وجد العالم حيث وجد على الوصف الذي وجد في
المكان الذي وجد بالارادة القديمة والارادة صفة من شأنها تميز الشيء عن مثله ولو أن هذا شأنه الواقع
الاكتفاء بالقدرة ولو كن المتساوي نسبة القدرة الى الضدين ولم يكن بدم من مخصص بمخصص الشيء
عن مثله فقل لا قديم وراء القدرة صفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله فقول القائل لم اختصت
الارادة بأحد المتكئين كقول القائل لم اقتضى العلم الاحاطة بالمعلوم على ما هو به فيقال إن العلم عبارة
عن صفة هذا شأنها فكذلك الارادة عبارة عن صفة هذا شأنها فبما تميز الشيء عن مثله (فإن قبل)
اثبات صفة شأنها تميز الشيء عن مثله غير مقبول بل هو متناقض فإن كونه مثلاً لا معنى له لا يميزه

وكونه

فمنوع بل ذاته تعالى فاعل لتعلق ارادته وان أراد وقوعه

من غير داعية فمسلح ولكن ليس يلزم منه الترجيح بلا مرجح بمعنى حصول الممكن بلا فاعل بل اللازم هو الترجيح من غير مرجح أى
بلا داعية ولا تسلسل حالته **قلت** إذا كان تعلق الإرادة لأحد الضدين فعلا لذات المر يدققاً فيه أما بالارادة أو بالإيجاب
أذا الفعل الصادر عن الفاعل لا يخلو عن ما كان الأول لم التسلسل وإن كان الثاني يلزم كونه موجباً لأن الفعل إذا كان واجباً لتعلق

الارادة الحاصلة من الفاعل بالايجاب لا يتصور التمكن من الترك فلا يكون قادرا بمعنى صحة الفعل والترك وهو المعنى بالايجاب (قلت) نختار ان تأثيره فيه بالارادة ولا نسلم لزوم التسلسل وانما يلزم لواحتاج لتعلق الارادة الى تعلق آخر وهو ممنوع فان الفاعل بالاختيار اذا اوجد شيئا بآرادته فالفعل قصد هو ذلك الشيء فهو محتاج الى ارادة ترجحه وأما الاتصاف بتعلق الارادة فهو وان كان أثر ذلك الفاعل لكن لا فائدة بل لذلك الشيء فلا يحتاج فيه الى ارادة أخرى بل تلك الارادة ١١ ارادة للراد قصد او ارادة لنفسها

بتعيينه المراد فكما ان الموجب اذا اوجد شيئا بالايجاب لا يحتاج في الاتصاف بالايجاب الى ايحاب آخر كذلك المختار اذا اوجد شيئا بالارادة لا يحتاج في الاتصاف بها الى ارادة أخرى (فان قلت) نحن نسلم بالضرورة أن تعلق الارادة لا يدخل في علمه نفسه والآن توقف الشيء على نفسه فاذ لم يكن للفاعل مرداع الى تحصيل ذلك التعلق كان نسبته اليه والى عدمه سواء كان تحصيله وعدمه تحصيله ومردوره عنه وعدمه ومردوره سواء فلا يجوز أن يكون ذلك التعلق فعلا لذلك المريد اذا الضرورة العقلية حاكمة بأنه اذا كان صدور الشيء ولا صدوره عن الفاعل متساويين بمنتهى صدوره عنه لا يخرج من خارج (قلت) لان سلم صدق ما ذكرتم من القضية على كليهما بل ذلك فيما اذا كان الفاعل موجبا وما اذا كان مختارا فلا يبعد أن يدعى العلم الضروري بصدق نقضها فان

وكونه مميزا عنه انه ليس مثاله ولا ينبغي أن يظن أن السوادين في محلين متماثلان من كل وجه لان هذا في محل وذلك في آخر وهذا يوجب التمييز ولا السوادين في وقتين في محل واحد متماثلان معا لئلا ينفك ذلك في الوقت فكيف يساويه من كل وجه واذا قلنا السوادان متماثلان عنينا به في السوادية مضافا اليه على الخصوص لا على الإطلاق والافلاوات متحد المحل والزمان ولم يبق تغاير لم يعقل سوادان ولا عقلت أصلا اثنيية صحة أن لفظ الارادة مستعار من ارادتنا ولا يتصور معنا أن غير بالارادة الشيء عن مثله بل لو كان بين يدي العطشان قدحان من الماء متساويان من كل وجه بالإضافة الى غرضه لم يمكن أن يأخذ أحدهما بل اغيا بأخذ ما يراه أحسن وأخف وأقرب الى جانب يمينه ان كانت عادته تخرج اليه من أوسبب من هذه الأسباب اما خفي واما جلي والافلاوات متصور غير الشيء عن مثله بحال والاعتراض من وجهين (الأول) ان قواكم ان هذا لا يتصور غير ضرورة أو نظرا ولا يمكن دعوى واحد منه ما وتساويكم بارادتنا مقايسة فاسدة تضاهي المقايسة في العلم وعلم الله يفارق علمنا في أمور كثيرة فلم تبعدها المغارقة في الارادة بل هو كقول القائل ذات موجودة لا خارج العالم ولا داخله ولا متصل ولا منفصل لا يعقل لانا لا نعقله في حقنا (قيل) هذا عمل وهمك وأما أدلة العقل فقد ساءت العقلاء الى التصديق بذلك فبم تنكرون على من يقول دلائل العقل ساق الى اثبات صفة لله تعالى من شأنها تمييز الشيء عن مثله فان لم يطابقها اسم الارادة فليس بمأمور آخر فلا مشاحة في الالهام واغنا أطلقناها نحن باذن الشرع والافلاوات موضوع في اللغة لتمييز ما فيه غرض ولا غرض في حق الله تعالى واغنا المقصود المعنى دون اللفظ على أنافي حقنا لانسلم ان ذلك غير مقصود فانا نفرض تمرتين متساويتين بين يدي المتشوق اليهما العاجز من تناولهما جميعا فانه يأخذ أحدهما لانه لا يصفه شأنها تخصيص الشيء عن مثله وكل ما ذكرتموه من التخصيصات من الحسن أو القرب أو تيسير الأخذ فانا نرد على فرض انتفاؤه ويبقى امكان الأخذ فذا تم بين أمرين أما ان قلتم انه لا يتصور التساوي بالإضافة الى اغراضه قط فهو حاق وفرضه ممكن وأما ان قلتم التساوي اذا فرض بقي الرجل المتشوق أيداه خيرا ينظر اليهما فلا يأخذ أحدهما مجرد الارادة والاختيار المنفصل عن الفرض وهو أيضا محال يعلم بطلانه ضرورة فاذا نلنا لكل ناظر شاهدا أو غائبا في تحقيق العقل الاختياري من اثبات صفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله (الوجه الثاني) في الاعتراض هو اننا نقول انتم في مذهبيكم ما استغنيتم عن تخصيص الشيء عن مثله فان العالم واحد من سببه الموجب له على هيئة مخصوصة غايل نقائصها فلم يختص ببعض الوجوه واستحال تمييز الشيء عن مثله في الفعل أو في الزوم بالطبع أو بالضرورة لا يختلف (فان قلتم) ان النظام الكلي للعالم لا يمكن الاعلى الوجه الذي وجدوا في العالم لو كان أصغرا أو أكبر مما هو الآن عليه لكان لا يتم هذا النظام وكذا القول في عدد الافلاك وعدد الكواكب وزعمتم أن الكبير يخالف الصغير والكثير يفارق القليل فيما يراد منه فليست متماثلة بل هي مختلفة الآن القوة البشرية تضعف عن درك وجود الحكمة في مقدارها وتغافلها وانما تدرك الحكمة في بعضها كالحكمة في ميل فلک البروج عن معدل النهار والحكمة في الاوج والفلک الخارج المراكز والاكثر لا يدرك المرفق ولكن يعرف اختلافها ولا يبعد ان يميز الشيء عن خلافه لتعلق نظام الاربعه وأما

الشخص الجائع الذي يشتد به الجوع اذا وضع بين يديه رغيف فانه يبتدئ بأكل جانب معين منه دون سائر الجوانب لا لارادة في ارادة ذلك الجانب وترجحه على سائر الجوانب (فان قلت) لانسلم انه يبتدئ بأكل جانب معين منه لا لارادة في ارادة ذلك الجانب ولم لا يجوز أن تكون ارادة ذلك الجانب لكونه أقرب اليه أو أحسن لونا أو أكثر نضجا (قلت) نفرض الكلام فيما اشتركت جوانبه بأمرها في كل ما ذكره فينبغي ان لا يبتدئ بها كل شيء من جوانبه الى أن يموت حيوانا ذلك بين الاستحالة وأما أن يبتدئ فيتم المقصود (واعتراض)

عليه بعض الأناضل بأننا لنسلم إمكان وجود رغيغ في مساوي جميع جوانبه في الأمور التي ذكرت من القرب والبعد وحسن اللون وكثرة النضج وغير ذلك كيف كان فإن فرضه بحيث يكون البعد بين الجائع وبين كل جزء من أجزائه بعدا واحدا محال أما إذا كان المقابل للجائع أحد جوانبه فظاهر وأما إذا كان المقابل أحد وجهيه فلا تالبعد بينهما وبين كل جزء من جوانبه هو وتر زاوية قائمة وبينه وبين مركز الرغيغ وتر زاوية ١٢ حادة وتر القائمة أعظم من وتر الحادة وإن فرض رغيغ متساوي الجوانب

والأجزاء في الأمور المذكورة وإن كان محالا قلنا لا يتسدى الجائع حيث يتسدى كل شيء من جوانبه وأجزائه إلى أن يموت جوعا إذا لمحال جاز أن يستلزم محالا آخر هذا ما ذكره وهذا كما ترى لا يضربان لأن جوانبنا عنهم قد تم جمع كلية تلك المقدمة ومنع ضروريتها ولا حاجة لنا إلى إثبات عدم المرجح فيما ذكر من الصورة (نعم) أن ثبت ذلك يكون نقضا لتلك الكلية التي ادعوا ضروريتها وتجوزهم المرجح في المثال الجسري بل إثباته لا يقدح فيما هو المقصود بل عليهم أن يثبتوا تلك المقدمة وضروريتها وأنى لهم ذلك ثم إن ما ذكره من المقدمة الكلية منقوض بصور منها أنه لا شئ أن جميع النقاط المفروضة في الفلك متساوية في الماهية وكذلك جميع الدوائر المفروضة فيه متساوية في الماهية وكذلك القول في جميع الخطوط المفروضة فيه فحينئذ نقطتين معينتين لأن تكونا قطبين وتعيين

الأوقات فتشابهة قطعا بالنسبة إلى الامكان وإلى النظام ولا يمكن أن يدعى أنه لو خلق بعد ما خلق أو قبله لحظة لما تصور النظام فإن تماثل الأحوال يعلم بالضرورة فتقول نحن وإن كنا نقدر على معارضةكم بمثله في الأحوال إذا قال قائلون خلقه في الوقت الذي كان الأصل الخلق فيه لكننا لا تقتصر على هذه المقابلة بل نفرض على أصلكم تخصيصا في موضعين لا يمكن أن يقدريه ما اختلاف أحدهما اختلاف جهة الحركة والآخر تعيين موضع القطب في الحركة عن المنطقة (أما القطب) فبأنه ان السماء كرة متحركة على قطبين كأنهما نابتان وكرة السماء متشابهة للأجزاء فأنها بسيطة لاسمها الفلك الأعلى الذي هو التاسع فإنه غير مكوكب أصلا وهو متحرك على قطبين شمالي وجنوبي فنقول ما من نقطتين متقابلتين من النقط التي لانهاية لها عندهم الا ويتصور أن تكون هي القطب فلم تعين نقطتنا الشمال والجنوب للقطبية والثبت ولم يكن خط المنطقة مارا بالنقطتين حتى يعود القطب إلى النقطة عين متقابلتين على المنطقة فإن كان في مقدار كبر السماء وشكله حكمة في الذي ميز محل القطب عن غيره حتى تعين أن يكونه قطبا دون سائر الأجزاء والنقط متماثلة وجميع أجزاء الكرة متساوية وهذا لا يخرج عنه (فإن قيل) لعل الموضع الذي عليه نقطة القطب يفارق غيره الخاصية تناسب كونه محلا للقطب حتى يثبت وكأنه لا يفارق مكانه وحيزه ووضعه أو ما يفرض إطلاقه عليه من الاسامي وسائر مواضع الفلك يتبدل بالدور وضعها من الأرض ومن الأفلاك والقطب ثابت بالموضع فليكن ذلك الموضع كان أولى بأن يكون ثابت بالموضع من غيره (قلنا) ففي هذا تصريح بتفاوت أجزاء الكرة الأولى في الطبيعة وأنها ليست متشابهة للأجزاء وهو على خلاف أصلكم إذا أصل ما استدقتم به على لزوم كون السماء كرى الشكل وأنه بسيط الطبيعة متشابهة لتفاوت فيه وأبسط الاشكال الكرة فإن الترييح والتسديس وغيرهما يقتضي خروج زوايا وتفاوتها وذلك لا يكون إلا بأمر زائد على الطبيعة البسيطة ولكنه وإن خالف مذهبكم فليس يندفع الإلزام به فإن السؤال في تلك الخاصية قائم إذ سائر الأجزاء هل كان قابلا لتلك الخاصية أم لا فإن قالوا نعم فلم اختصت الخاصية من بين المتشابهات ببعضها وإن قالوا لا يمكن ذلك إلا في ذلك الموضع وسائر الأجزاء لا تقبلها فنقول سائر الأجزاء من حيث أنها جسم قابل لصور متشابهة بالضرورة وتلك الخاصية لا يشقها ذلك الموضع لمجرد كونه جسما ولا مجرد كونه سما فأن هذا المعنى يشاركه فيه سائر أجزاء السماء فلا بد أن يكون تخصيصه به بغيركم أو بصفة من شأنها تخصيص الشئ عن مثله والاف كما يستقيم لهم قولهم إن الأحوال في قبول وقوع العالم فيها متساوية فيستقيم تخصيصهم قولهم أن أجزاء السماء في قبول المعنى الذي لا بد له من ثبوت الوضع أولى به من تبدل الوضع متساوية وهذا لا يخرج عنه (الإلزام الثاني) في تعيين جهة حركة الأفلاك بعضها من المشرق إلى المغرب وبعضها بالعكس مع تساوي الجهات وتساوي الجهات كتساوي الأوقات من غير فرق (فإن قيل) لو كان الكل يدور من جهة واحدة لما تباينت أوضاعها ولم يحدث مناسبات الكواكب بالتثليث والتسديس والمقارنة وغيرها وكان الكل على وضع لا يختلف قط وهذا المناسبات مبدأ الحوادث في العالم (قلنا) لسنا نلزم اختلاف جهة الحركة بل نقول الفلك الأعلى يتحرك من المشرق إلى المغرب والذي تحته بالعكس وكل ما يمكن تحصيله بما يمكن تحصيله بعكسه وهو أن يتحرك الأعلى من المغرب إلى المشرق وما تحته في

دائرة معينة لأن تكون منطقة وتعين خط معين لأن يكون محورا دون سائر النقط والدوائر والخطوط ترجع من الفاعل المحرك لأحد الأمور المتساوية على الآخر من غير أمر مرجح (ومنها) أنه لا شئ أن نسبها الفلك إلى الحركة إلى جميع الجهات على السوية فوكذا إلى الحركات المختلفة المقادير في السرعة مع أن كل واحد من الأفلاك يختص بحركة بسرعة معينة إلى جهة معينة دون سائر الحركات ودون سائر الجهات وبما لا يتبرجج من القابل للحركة لأحد الأمور المتساوية في الأجزاء

على الآخر من غير محض (ومنها) أنه لا شك أن كل واحد من الأفلاك الشاملة للأرض وكل واحدة من التداوير وهي الأفلاك الغير الشاملة للأرض المركوزة في الأفلاك الشاملة بسيطة متشابهة الأجزاء وكذلك كل واحد من الكواكب مع أن كل واحد من الكواكب اختص بموضع معين من التداوير أن كان مركوزا فيه كالتحيرة والقمر وموضع معين من الفلك أن كان مركوزا في الفلك كالشمس وسائر الثوابت وكذلك كل واحد من التداوير اختص بموضع معين من الفلك دون ١٣ سائر المواضع وكذلك اختص جانب معين

من الفلك بكونه أوجا والجانب الآخر بكونه حضيا دون سائر الجوانب مع تساوي الجوانب بأسرها في الماهية المكونة للفلك بسيطة وكل ذلك ترجيح من الغافل لأحد الأمور المتساوية على الآخر من غير مرجح (وأجابوا عن النقوض المذكورة) بآنا لانفسهم أن في شئ من الصور المذكورة ترجحا لأحد الأمور المتساوية على الآخر من غير مرجح فان تعيين النقطتين لان تكونا قطبين وتعين دائرة لان تكونا منطقة وتعين خط لان يكون محورا دون سائر النقط والحوادث والخطوط من قوابع تعيين الحركة فان الحركة المعينة للفلك يمنع وقوعها الا أن يكون القطبان بهاتين النقطتين والمنطقة بتلك الدائرة المعينة والمحور ذلك الخط المعين وتعين الحركة لأحد أمور ثلاثة إما لان ملادة كل فلك من الأفلاك لا تقبل الا تلك الحركة المخصوصة للسرعة والبطء

مقابلته فيحصل التفاوت وجهات الحركة بعد كونها دورية وبعدها كونها متعاقبة متساوية فلم يميزت جهة عن جهة عما ثابها (فان قالوا) الجهتان متقابلتان متضادتان فكيف يتساويان (قلنا) هذا كقول القائل التقدم والتأخر في وجود العالم يتضادان فكيف يدعى تساويهما وما كان عموما والله يعلم تشابه الاوقات بالنسبة الى امكان الوجود والى كل مصلحة يتصور فرضها في الوجود فكذلك يعلم تساوي الاحياز والاوزاع والاماكن والجهات بالنسبة الى قبول الحركة وكل مصلحة تتلقى بها فان ساغ لهم دعوى الاختلاف مع هذا التشابه كان لخصوصهم دعوى الاختلاف في الاحوال والهيئات أيضا (الاعتراض الثاني) على أصل دليلهم ان يقال استبعدتم حدوث حادث من قديم ولا بد لكم من الاعتراف به فان العالم حوادث ولها أسباب (فان قلتم) الحوادث استندت الى الحوادث الى غير نهاية فهو محال وليس ذلك مستبعدا قسلا ولو كان ذلك ممكنا لاستغنى عن الاعتراف بالماضي واثبات واجب الوجود وهو مستبعد الممكنات واذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي اليه تسلسلا فما يكون ذلك الطرف هو القديم فلا بد ان يكون على أصلهم من تجويز صدور حادث من قديم (فان قيل) نحن لانبع صدور حادث من قديم أي حادث كان بل نبع صدور حادث هو أول الحوادث من القديم اذ لا يفارق حالة الحادث ما قبله في ترجيح جهة الوجود لان حيث حصل وجود وقت ولا آلة ولا شرط ولا طبيعة ولا غرض ولا سبب من الاسباب فاما اذا لم يكن هو الحادث الأول جاز ان يصدر منه عند حدوث شئ آخر بسبب استعداده المحل القابل أو حضور الوقت الموافق أو ما يجري هذا المجري (قلنا) فالسؤال في حصول الاستعداد وحضور الوقت وكل ما يتحدد قائم فاما ان يتسلسل الى غير نهاية أو ينتهي الى قديم يكون أول حادث منه (فان قيل) المواد القابلة للمور والاعراض والكيفيات ليس شئ منها حادثا والاكيفيات الحادثة هي حركة الأفلاك أهى الحركة الدورية وما يتحدد من الاوصاف الاضافية لها من التثليث والتدريس والترتيب وهي نسبة بعض أجزاء الفلك والكواكب الى بعض وابعضها نسبة الى الأرض كما يحصل من الطلوع والشروق والزال من منتهى الارتفاع والبعده عن الأرض بكون الكواكب في الأوج والقرب بكونها في الحضيض والميل عن بعض الاقطار بكونها في الشمال والجنوب وهذه الاضافة لازمة للحركة الدورية بالضرورة فوجهها الحركة الدورية وأما الحوادث فيما يحويه مقعر فلك القمر وهو العناصر بما يعرض فيها من كون وفساد وامتزاج واقتراق واستحالة من صفة الى صفة فكل ذلك حوادث مستند بعضها الى بعض في تفصيل طويل وبالآخرة تنتهي مبادئ أسبابها الى الحركة السماوية الدورية ونسبة الكواكب بعضها الى بعض أو نسبتها الى الأرض فيخرج من مجموع ذلك ان الحركة الدورية الدائمة الابدية مستند الحوادث كلها ومحرك السماء حركتهم الدورية نفوس السموات فانها حامية نازلة منازل نفوسنا بالنسبة الى ابداننا ونفوسها قديمة فلا جرم أن الحركة الدورية التي هي موجهها أيضا قديمة ولما تشابهت أحوال النفوس لكونها قديمة تشابهت أحوال الحركات أي كانت دائرة أبدانها لا يتصور ان يصدر الحادث من قديم الا بواسطة حركة دورية أبدية تشبهه القديم من وجه فانه دائم ابدان تشبه الحادث من وجه فان كل جزء فرض منها كان حادثا بعد ان لم يكن فهو من حيث انه حادث باجزائه واضافاته مبدءا للحوادث ومن حيث انه أبدى متشابه الاحوال صادرة عن نفس أزلية فان

المعينين الى الجهة المعينة أولانها وان كانت قابلة لسائر أنواع الحركات والى سائر الجهات لكن العناية بالسافات لا تحصل الأمن تلك الحركة المخصوصة أولان تشبه كل فلك بالجواهر المغاير الذي هو مشوق لا يحصل الا بتلك الحركة وأما اختصاص الكواكب والاوزان والحضيضات والتداوير بالمواضع المعينة من الفلك دون غيرها فانها قديمة متضادة لقلنا ان الفلك الذي مركزه مركز العالم يحصل أولان حصل فيه الفلك الخارج المركز بحيث يعاين سطحه الأعلى السطح الأعلى من ذلك الفلك على تقاطع مشترك بينهما التي

هي الأوج والسطح الأدنى على نقطة مشتركة بينهما التي هي الخفض ثم حتميل التدوير في الخارج المركز وأحدث فيه ثغرة ثم الكواكب والتدوير أوفى الخارج المركز وأحدث فيها ثغرة لكننا لا نقول بذلك بل نقول الفلك الموافق المركز والفلك الخارج المركز والتدوير والكواكب حصلت معا ولزم من ذلك حدوث هذه الأمور في تلك المواضع ولما حدثت الأمور المذكورة على الوجه الخصوص امتنع الانتقال عليهم الامتناع ١٤ الخرق على الافلاك هذا ما قالوا واستعرف أنت فيما بعد بطلان ما ذكره

كان في العالم حوادث فلا بد من حركة دورية وفي العالم حوادث فالحركة الدورية الابدية ثابتة (قلنا) هذا التطويل لا يمتنع فان الحركة الدورية التي هي المستند حادث أم قديم فان كانت قديمة فكيف صارت مستندة الاول للحوادث وان كانت حادثه افتقرت الى حادث آخر ويتسلسل وقولكم انه من وجه يشبه القديم ومن وجه يشبه الحادث فانه ثابت متجدد أي هو ثابت التجدد متجدد الثبوت فثقة قولهم مبدأ الحوادث من حيث انه ثابت أو من حيث انه متجدد الثبوت فان كان من حيث انه ثابت فكيف صدر من ثابت متشابه الاحوال شيء في بعض الاحوال دون البعض وان كان من حيث انه متجدد فاسبب تجدده في نفسه فيحتاج الى سبب آخر ويتسلسل وهذا غاية تقرير الالزام ولهم في الخرج من هذا الالزام نوع احتيال سنورده في بعض المسائل بعدهم في يطول كلام هذه المسئلة بان شاء ما ينجون الكلام وقتونه على اناسيين ان الحركة الدورية لا يصلح ان تكون مبدأ الحوادث فان جميع الحوادث مختصة لله تعالى ابتداء من غير واسطة ونسطل ما قالوه من كون السماء حيوانا متحركا بالاختيار حركة نفسية كحركة كتماننا (دليل ثان) لهم في المسئلة فزعموا ان الفاعل بان العالم متأخر عن الله تعالى والله تعالى متقدم عليه ليس بخالوا ما ان يريد به انه متقدم بالذات لا بالزمان كتقدم الواحد على الاثنين فانه بالاعاج مع انه يجوز ان يكون معه في الوجود الزماني وتقدم العلة على المملول مثل تقدم حركة الخفض على حركة الظل التابع له وحركة اليد مع حركة الخاتم وحركة اليد في المسامع حركة الماء فانها متساوية في الزمان وبعضها علة وبعضها مملول اذ يقال تحرك الظل بحركة الشخص وتحرك الماء بحركة اليد في الماء ولا يقال تحرك الشخص بحركة الظل وتحرك اليد بحركة الماء وان كانت متساوية فان أريد تقدم الباري على العالم هذا لزم ان يكونا حادثين أو قديمين واستحال ان يكون أحدهما قديما والآخر حادثا وان أريد ان الباري متقدم على الزمان والعالم لا بالذات بل بالزمان فاذن قبل وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه معد وما اذ كان العدم سادقا على الوجود وكان الله تعالى سابقا بمدة لمدة لها طرف من جهة الآخر ولا طرف لها من جهة الاول فاذن قبل الزمان زمان لانهاية له وهو متناقص ولا حله يستحيل القول بحدوث الزمان واذا وجب تقدم الزمان وهي عبارة عن قدر الحركة وجب تقدم الحركة وجب تقدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته (الاعتراض) هو ان يقال ان الزمان حادث ومخلوق وليس قبله زمان أصلا ونعني بقولنا ان الله تعالى متقدم على العالم والزمان انه كان ولا عالم ثم كان معه عالم ومفهوم قولنا كان ولا عالم وجود ذات الباري وعدم ذات العالم فقط ومفهوم قولنا كان ومعه عالم وجود الذاتين فقط ونعني بالتقدم انفراد بالوجود فقط والعالم كشخص واحد ولو قلنا كان الله تعالى ولي عيسى مثلا ثم كان وعيسى معه لم يتضمن اللفظ الوجود ذات وعدم ذات ثم وجود اثنين وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث وان كان الوهم لا يسكت عن تقدير ثالث فلا التفات الى أعاليط الاوهام (فان قيل) لقولنا كان الله ولا عالم مفهوم ثالث سوى وجود الذات وعدم العالم بدليل اننا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل كان وجود ذات وعدم ذات حاصلين يصح ان نقول كان الله ولا عالم بل الصحيح ان نقول يكون الله ولا عالم ونقول لا ما عني كان الله ولا عالم فبين قولنا كان ويكون فسرق اذ ليس ينوب أحدهما من باب الآخر فليبحث عما يعود

في سبب تعين الحركة من الامور الثلاثة وبذلك يطل جوابهم عن النقضين الاولين وأما جوابهم عن النقض الثالث فريك الحد الان حصول الامور المذكورة معا لا يدفع الترجيح بل مرجح لان حصول الفلك الموافق المركز على وجه يكون مبدل الفلك الخارج المركز الى جانب منه كحصوله على وجه يكون ميله الى جانب آخر منه وكذلك حصول الخارج المركز على وجه يكون التدوير في ذات الجانب كحصوله على وجه يكون التدوير في جانب آخر منه وكذلك حصول التدوير على وجه تكون الكواكب في ذلك الجانب منه كحصوله على وجه يكون في جانب آخر منه فكان حصول كل من الامور المذكورة على ذلك الوجه ترجيحاً من الفاعل لاحد الامور المتساوية على الآخر ثم ان أشكل عليك ما ذكرناه واختلف في قلبك شيء من وسوس الوهم وأبيست الآن ندعي

ضرورة تلك القضية قلنا التلخيص عن احتجاجهم باتزام التسلسل والتعلقات والقول بأن تعلق الارادة الى أحد الضدين محتاج الى مرجع آخر وتعلق آخر للارادة متعلق بذلك التعلق ولهم جر الى غير النهاية ويمنع بطلان مثل هذا التسلسل لانه تسلسل في الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج (فان قلت) نحن نعلم بالضرورة انما هي أردنا شيئا لا نريد ان يدارتنا بظهور ان تعلق الارادة لا يكون بتعلق آخر (قلت) عدم احتياجنا في ارادتنا الى ارادة أخرى لان ارادتنا ليست من فعلنا بل من فعل الله

سهاته وأما ارادة الله تعالى فلا بد وان تكون من فعله فلا يلزم من عدم ارادتنا لارادتنا عدم كونها من فعلنا عدم ارادته تعالى لارادته وقد يحتج على ايجابه تعالى بأن الفاعل بالقصد والارادة لا بد له من أمر باعث على الفعل ليتبرج الفعل على الترتيب عنده وذلك الباعث لا بد أن يكون حصوله أولى بالنسبة إلى الفاعل من لا حصوله والالم يكن باعثا على الفعل ضرورة أن ما كان حصوله ولا حصوله بالنسبة إلى الفاعل سواء لم يكن باعثا له على الفعل فينبغي يلزم استحکاله بالغير وانه محال ١٥ (والجواب) اننا لانسلم ان الفاعل بالقصد

والارادة لا بد له من أمر باعث على الفعل سوى القصد والارادة ولو سلم فلانسلم انه يلزم أن يكون حصوله بالنسبة إلى الفاعل أولى من لا حصوله ولم لا تمكفي الاولوية بالنسبة إلى الغير في كونه باعثا على الفعل والاشاعة يوافقون الحكماء في ان الباعث على الفعل لا بد أن يكون حصوله أولى بالنسبة إلى الفاعل من لا حصوله ويذهبون في ضرورة ويقتصرون في الجواب على منع المقدمة الاولى والمعتزلة يوافقونهم في أن الفاعل بالاختيار لا بد له من أمر باعث على الفعل لكنهم ينعون لزوم كونه أولى بالنسبة إلى الفاعل ويكتفون في الجواب بهذا المنع

هو الفصل الثاني في ابطال قولهم بعدم العلم بغير اتفاق ارباب الملل والشرائع من أهل الاسلام وغيرهم على ان العالم محدث وخالفهم في ذلك جمهور الفلاسفة وتوقف جالينوس فيه على ما حكى

اليه الفرق ولا شك في انهما لا يفتركان في وجود الذات ولا في عدم العالم بل في معنى ثالث فاننا اذا قلنا بعدم العالم في المستقبل كان الله ولا عالم قيل لنا هذا خطأ (فان كان انما يقال) على ما مضى قد دل على ان تحت لفظ كان مفهوم ثالث وهو الماضي والماضى بذاته هو الزمان والماضي به يبره هو الحركة فانما مضى بعض الزمان قبل الضرورة يلزم أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى إلى وجود العالم (قلنا) المفهوم الاصل من اللفظين وجود ذات وعدم ذات والامر الثالث الذي فيه افتراق اللفظين نسبة لازمة بالاضافة اليها بدليل اننا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل ثم قدرنا انما بعد ذلك وجودا ثانيا لكان عند ذلك نقول كان الله ولا عالم ويصح قولنا سواء اردنا به عدم الاقوى أو الادم الثاني الذي هو به عدم الوجود وآية ان هذه نسبة أن المستقبل بعينه يجوز أن يصير ماضيا فغيره بلفظ الماضي وهذا كله لجهز الوهم عن فهم وجود مستدام مع تقدير قبل له وذلك اقبل الذي لا يتغلب الوهم عنه بظن أنه شيء محقق موجود هو الزمان وهو كجهز الوهم عن أن يقدرتنا على الجسم في جانب الراس مثلا الاعلى سطح له فوق فيتوهم ان وراء العالم مكانا ملاما ملاما خلاه واذا قيل ليس فوق سطح العالم فوق ولا بعدا منه كل الوهم من الاذعان لقبوله كما اذا قيل ليس قبل وجود العالم قبل هو وجود محقق نفع من قبوله وكما جاز أن يكون الوهم في تقديره فوق العالم خلاه وبعد لانها به له مخطئا وبين خطاها بان يقال له ان خلاه ليس مفهوما في نفسه أما المقدم فهو تابع للجسم الذي تتباعد أقطاره فاذا كان الجسم متناهيما كان البعد الذي هو تابع له متناهيما فانقطع الملاء وان خلاه مفهوم في نفسه فثبت انه ليس وراء العالم لا خلاه ولا ملاء وان كان الوهم لا بد عن لقبوله فكذلك يقال كما ان البعد المكاني تابع للجسم فالبعد الزماني تابع للحركة فانه امتداد الحركة كما ان ذلك امتدادا قطار الجسم وكما ان قيام الدليل على تنهاى اقطار الجسم منع من اثبات بعد وراه فقيام الدليل على تنهاى الحركة من طرفيه يمنع من تقدير بعد زماني وراه فان كان الوهم متشبها بخاله وتقديره ولا روى عنه فلا فرق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة إلى قبل وبعد وبين البعد المكاني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة إلى فوق وتحت فان جاز اثبات فوق لافوق فوقه جاز اثبات قبل ليس قبله قبل محقق الاخيال وهم كافي الفوق وهذا لازم فليعلم انهم اتفقوا على انه ليس وراء العالم لا خلاه ولا ملاء (فان قيل) هذه الموازنة معوجة لان العالم ليس له فوق ولا تحت بل هو كروي وليس للكرة فوق ولا تحت بل به سميت جهة فوق من حيث انه يلي رأسك والآخر تحت من حيث انه يلي رجلك فهو راسي تجرد له بالاضافة اليك والجهة التي هي تحت بالاضافة فوق بالاضافة إلى غيرك اذا قدرت على الجانب الآخر من كرة الارض واقفا يحاذي أحسن قدمه أحسن قدمك بل الجهة التي تقدرها فوقك من أجزاء السماء نه ساراهي بعينها تحت الارض وما هو تحت الارض يعود إلى فوق الارض بالدورة وأما الاول لو جود العالم لا يتصور ان يتقلب آخراه وكما لو قدرنا خشبة أحد طرفيها غليظ والآخر رقيق واصطالحنا على ان نسمي الجهة التي تلي الدقيق في فوقا إلى حيث ينتهي والجانب الآخر تحتنا يظهر لهذا اختلاف ذاتي في أجزاء العالم بل هي أسامي مختلفة قيامها هيئة هذه الخشبة حتى لو عكس وضعها انعكس الانتم والعالم لم يتبدل فالفوق والتحت نسبة محضة اليك لا تختلف أجزاء العالم وسطوحه فيه وأما عدم المتقدم على العالم والنهاية الاولى لوجوده فذاتي له لا يتصور ان يتبدل فيصير

عنه انه قال في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلاميذه اكتب عني ما علمت ان العالم قديم أو حادث قال الامام الرازي وهذا دليل على أن جالينوس كان عنده اطباء بالحق فان الكلام في هذه المسئلة قد يقع من العسر والصعوبة إلى حيث يضمحل أكثر العقول فيه وعلم أن للفلاسفة في أمر العالم وتعيين ما هو القديم منه آراء متشتتة وأقوالا منتشرة لا فائدة في الاطناب بذكرها فلنقتصر على بيان مذهب مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق عندهم والعلم الاول وهو ارسطاطاليس وقد رد على كل من قبله وخفف عنهما مؤنة ابطال آراء

أوائلهم (فنقول) ذهب هو ومن تابعة من المنتمين إلى الالهيّة لا من المنتمين إلى العالم أما مجردات أو ماديّات والمجردات منها ماهي
قدعة كالقول والنفوس الفلكيّة ومنها ماهي حادثّة كالنفوس البشريّة وأما الماديّات فالفلكيّات قدعة عواديها وصورها الجسميّة
والنوعيّة وبعض أعراضها من الشكل والاضواء والحركة والوضع وأما العناصر فثانيّة قدعة عواديها وصورها الجسميّة بالنوع
وصورها النوعيّة بالجنس على ١٦ معنى أن مادة العناصر لا تخلو عن صورة النوعيّة لعنصرها لكن خصوصيّة التاريّة أو

الهوائيّة أو المائيةّة أو
الارضيّة لا يلزم أن تكون
قدعة فهذه الفـور
مشاركة في جنسها دون
ماهيتها النوعيّة فيكون
جنسها مستمر الوجود
تتأقّب أنواعه ولهم
لأثبات قدم العالم وجوده
(الأول) وهو وعدتهم
العظمى وعورتهم الوثنيّة
أن جميع ما لا بد منه في
إيجاد الباري للعالم أن كان
حاصلا في الأزلي كان
الإيجاد حاصلا فيه فكان
وجود العالم الذي لا يتخلف
عن الإيجاد كذلك إذ لو لم
يحصّل إكّان حصوله
بعده أما أن يتوقف على
شرط حادث فلا يكون
جميع ما لا بد حاصلا في
الأزل وهو متخالف
المفروض أولا يتوقف
فيلزم الرّبحان بلارج
لأن المؤثر المستجمع لجميع
الأمور والمعتبرة في الإيجاد
مشترك بين الوقت الذي
حصل فيه الإيجاد وبين
ما قبله فوقه في ذلك
الوقت دون ما قبله ربّحان
لأحد المتساويين على
الآخر وأن لم يكن جميع
ما لا بد منه في الإيجاد

أخروا لعدم المقدّر عند افتناء العالم الذي هو عدم لاحق يتصور أن يصير سابقا فطر فثانيّة وجود العالم
الذي أحدهما أول والثاني آخر طرّفان ذاتيّان لا يتصور التبدّل فيهما يتبدّل الاضافات ألبتة بخلاف
الفوق والتحت فإذا أمكننا أن نقول ليس للعالم فوق ولا تحت فلا يمكنكم أن تقولوا ليس لوجود العالم قبل
ولابعد وإذا ثبت القبل والبعد فلا معنى للزمان سوى ما يبرهنه بالقبل والبعد (قلنا) لا فرق فانه
لا غرض في تعيين لفظا فوق والتحت بل نعدل إلى لفظ الزمان والداخل والخارج ونقول للعالم داخل وخارج فهل
خارج العالم شيء من ملاء أو خلافة فيقولون ليس وراء العالم لا خلا ولا ملاء وان عنيتم بالخارج سطحه الأعلى
فله خارج وان عنيتم غيره فلا خارج له وكذلك إذا قيل لنا هل لوجود العالم قبل قلنا إن معنى به أنه هل
لوجود العالم بداية أي طرف منه ابتداء فله قبل على هذا كمال العالم خارج على تأويل أنه الطرف المكشوف
والمنقطع السطحي وان عنيتم بقبل شيئا آخر فلا قبل للعالم كانه إذا عني بخارج العالم شيء سوى السطح
قبل لا خارج للعالم (وان قلتم) لا يعقل مبتدأ وجود لا قبل له (فيقال) ولا يعقل متناهي وجود من الجسم
لا خارج له (مان قلتم) خارجة سطحه الذي هو منقطعه لا غير (قلنا) قبله بداية وجوده الذي هو طرفه
لا غير (بقي) أنا نقول لله وجود ولا عالم معه وهذا المقدّر أيضا لا يوجب اثبات شيء آخر والذي يدل على أن
هذا عمل الوهم أنه مخصوص بالزمان والمكان فان الجسم وان اعتقد قدم الجسم يدّعون وهم لتقدير حدوثه
ونحن وان اعتقدنا حدوثه ربّا أذهن وهذا التقدير قدمه هذا في الجسم فاذا رجعنا إلى الزمان لم يقدرنا الجسم
على تقدير حدوث زمان لا قبل له وخلاف المعتقد يمكن وضعه في الوهم تقدير أو فرضا وهذا مما لا يمكن
وضعه في الوهم كما في المكان فان من يعتقد تناهي الجسم ولا من يعتقد كـل واحد يهتز عن تقدير جسم
ليس وراءه لا خلا ولا ملاء بل يدّعون وهم لقبول ذلك ولكن قيل صريح العقل إذا لم يمنع وجود جسم
متناه بحكم الدليل لا يلتفت إلى الوهم وكذلك صريح العقل لا يمنع وجود ما قبله شيء وان قصر
الوهم عنه فلا يلتفت إليه لأن الوهم عالم يألف جسمه امتناهيّا لا يوجب جسم آخر وهو ما يجنبه خلافا
يمكن من ذلك في الغالب وكذلك يألف الوهم حادثا لا بعد شيء آخر وكل عن تقدير حادث ليس له قبل
هو شيء موجود وقد انقضّى فهذا هو سبب الغلط والمقاومة حاصله بهذه المعارضة والله الموفق (صيفة)
ثانيّة لهم في الزمان قدم الزمان) قالوا الاشك في أن الله تعالى عندكم قادر على أن يخلق العالم قبل أن يخلقه
بقدر سنة ومائة سنة وألف سنة وما لا نهاية له وان هذه التقديرات متفاوئة في المقدار والكمية فلا بد من
أثبات شيء قبل وجود العالم ممتد مقدّر بعضه أمد وأطول من البعض (فان قلتم) لا يمكن إطلاق لفظ
السنين إلا بعد حدوث الفلك ودوره فلتترك لفظ السنين (ولنورد صيغة) أخرى فنقول إذا قدرنا أن العالم
من أول وجوده قد دار فلكه إلى الآن بألف دورة متلافه هل كان الله سبحانه قادرا على أن يخلق قبله عالما
ثانيا مثله بحيث ينتهي إلى زماننا هذا بألف ومائة دورة (فان قلتم لا) فكأنه انقلب القديم من الهز
إلى القدرة أو العالم من الاستحالة إلى الامكان (وان قلتم نعم) ولا بد منه فهل يقدّر على أن يخلق عالما
ثالثا بحيث ينتهي إلى زماننا بألف ومائة دورة فلا بد من نعم (فنقول) هذا العالم الذي سميناه
بحسب ترتيبنا في التقدير ثانيا وثالثا كان هو الالهيّة بـقـهـل أمكن خلقه مع العالم الذي سميناه ثانيا وكان
ينتهي إلى ثانيا بألف ومائة دورة والآخر بألف ومائة دورة وهما متساويان في مسافة الحركة ومرعتها

حاصلا في الأزلي كان بعضه حادثا فاما ما لم يحتج هذا الحادث إلى تأخير مؤثر لزم استغناء الحادث عن
المؤثر وهو ضروري الاستحالة وان احتاج فاما أن يكون جميع ما لا بد منه في تحصيله حاصلا في الأزلي فيلزم قدم الحادث أولا يكون
فمنه حادث بالضرورة ونقل الكلام إليه ويلزم التسلسل وأوجب عنه وجود أحدها وهو المشهور فيما بين القوم وعليه اعتماد
الأكثروا أن لا نسلم أن جميع ما لا بد منه في إيجاد الباري للعالم أن كان حاصلا في الأزلي كان الإيجاد حاصلا فيه (قولهم) إذ كان جميع

فلا بد منه في الابداح حاصل في الازل ولم يتوقف التأثير على شرط حادث لزم من عدم حصول الاثر فيه الرجحان من غير مرجح ممنوع وانما يلزم ذلك اذا لم يكن من جهة ما لا بد منه الارادة التي من شأنها التخصيص والترجيح متى شاء الفاعل من غير احتياج الى تخصيص ومرجح من خارج وأما اذا كان من جهة ما لا بد منه الارادة فاللزم ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح من خارج واستحالته ممنوعة (واعترض عليه) بأنه لا شك ان نفس الارادة غير كافية في حصول المراد بل ١٧ لا بد من تعلقات فان كان ذلك التعلق

قدما يلزم أن يكون الاثر الذي يكفي في وجوده هذا التعلق قدما أيضا اذ لو اختص بوقت دون وقت لزم الرجحان بالمرجح لان الرجحان الحاصل من ذلك التعلق يعم الاوقات كلها وان كان حادثا نقلنا الكلام اليه فان أسند حدوثه الى حادث آخر وهكذا الى نهاية سواه كان ذلك الحادث تعلق ارادة أو غيره لزم التسلسل في الحوادث والاستغنى الحادث عن مؤثر يخصه بوقت حدوثه فيلزم الرجحان بالمرجح وأجيب بأنه يجوز أن تتعلق الارادة القديمة في الازل بوجود العالم في وقت معين فلا يعم الرجحان الحاصل من ذلك التعلق جميع الاوقات فلا يلزم الرجحان من غير مرجح ورد بأنه حينئذ يتوقف وجوده على حضور ذلك الوقت الحادث فينتقل الكلام فيه ويسلسل ولنا أن يقول حضور ذلك الوقت الذي هو حادث يتوقف على وقت آخر حادث سابق عليه وهكذا فاللزم منه تسلسل

(فان قلتم نعم) فهو محال اذ يستحيل أن يتساوى حركتان في السرعة والبطء ثم ينتهيان الى وقت واحد والاعداد متفاوتة (وان قلتم) ان العالم الثالث الذي ينتهي بالاف ومائتي دورة لا يمكن ان يخلق مع العالم الثاني الذي ينتهي اليها بالاف ومائة دورة بل لابد وان يخلقه قبله بمقدار يساوي المقدار الذي تقدم العالم الثاني على العالم الاول وسيمناه الاول لانه اقرب الى وهنا اذا ارتقينا من وقتنا اليه بالتقدير فيكون قدر امكان هو صف امكان آخر ولا بد من امكان آخر هو صف الكل فهذا الامكان المقدرا للمحكم الذي بهضه أطول من البعض بمقدار معلوم لاحقيقة له الا الزمان فليست هذه الكميات المقيدة بصفة ذات الباري تعالى عن التقدير ولا صفة عدم العالم اذا العالم ايس شيئا حتى يتقدر بمقادير مختلفة والكمية صفة فتستدعي ذاكية وليس ذلك الحركة والكمية الا الزمان الذي هو قدر الحركة فاذن قبل العالم عندكم شيء ذو كمية متفاوتة وهو الزمان فقبل العالم عندكم زمان (الاعتراض) ان كل هذا من عمل الوهم واقرب طريق في دفعه المقابلة للزمان بالمكان فاننا نقول هل كان في قدرة الله أن يخلق الفلك الاعلى في سمكة أكبر مما خلقه بذراع (فان قالوا لا) فهو تجهيز (وان قالوا نعم) فبذراعين وثلاثة أذرع وكذلك يرتقي الامر الى غير نهاية (ونقول) في هذا اثبات بعد وراء العالم له مقدار وكمية اذا لا كبير بذراعين ما كان يشغل ما يشغله الا كبير بذراع فوراء العالم لم يحكم هذا كمية تستدعي ذاكية وهو الجسم أو الخلاء فوراء العالم خلاء أو ملاء فما الجواب عنه وكذلك هل كان الله قادرا على أن يخلق كروا العالم أصغر مما خلقه بذراع ثم بذراعين وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينتفي من الملاء والشغل للاحياء اذا الملاء المنتفي عند نقصان ذراعين أكثر مما ينتفي عند نقصان ذراع فكون الخلاء مقدرا والخلاء ليس بشيء فكيف يكون مقدرا (وجوابنا) في تخييل الوهم تقديرا الامكانات الزمانية قبل وجود العالم كجوابهم في تخييل الوهم تقدير الامكانات المكانية وراء وجود العالم ولا فرق (فان قيل) نحن نقول ان ما ليس بممكن فهو غير مقدور وكون العالم أكبر مما هو عليه أو أصغر منه ليس بممكن فلا يكون مقدورا وهذا المذهب باطل من ثلاثة أوجه (أحدها) ان هذا امكارة العقل فان العقل في تقدير العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه بذراع ليس هو كقدره الجمع بين السواد والبياض والوجود والعدم والمتنوع هو الجمع بين النقي والاثبات واليه ترجع المحالات كلها فهو محتمل بارد فاسد (الثاني) انه اذا كان العالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكون أكبر منه ولا أصغر فوجوده على ما هو عليه واجب لا يمكن والواجب مستغن عن حاجة فقولا بما قاله الدهريون من نفي المصانع ونفي سبب هو سبب الاسباب وليس هذا مذمومكم (الثالث) هو ان الفاسد لا يجهز الخصم عن مقابله بمثله ونقول انه لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكنا بل وافق الوجود الامكان من غير زيادة ولا نقصان (فان قلتم) فقد انتقل القديم من القدرة الى الجهز (قلنا) لان الوجود لم يكن ممكنا لم يكن مقدورا وامتناع حصول ما ليس بممكن لا يدل على الجهز (وان قلتم) انه كيف كان ممتمنا فصار ممكنا (قلنا) ولم يستحيل ان يكون ممتمنا في حال ممكنا في حال كما ان الشيء اذا اخذ مع أحد الضدين امتنع اتصافه بالآخر واذا اخذ لأمعه أمكن اتصافه بالآخر (فان قلتم) الاحوال متساوية (قيل) لكم والمقادير متساوية فكيف يكون مقدار امكنا أو أكبر منه أو أصغر بمقدار ظرف متمنا فان لم يستعمل ذلك لم يستعمل هذا فلهذا طريق المقارنة والتحقيق في الجواب ان ما ذكره من

٣ - تهافت غزالي ﴿ الاوقات الماضية المتوجهة التي لا وجود لها في الخارج أصلا لان الكلام في اوقات قبل وجود العالم فلا نسلم استحالة مثل هذا التسلسل وليس حدوثه عارضة عن وجوده بعد عدم بل المراد كونه غير أزلي فليتأمل وانه يجوز أن يكون ذلك التعلق حادثا مستندا الى تعلق آخر وهكذا الى غير النهاية لانها أمور اعتبارية والدليل ما قام على استحالة تنقطع وردها الجواب بان تعلقات الارادة وان كانت أمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج الا انها ليست من الاعترافات التي ينقطع

التساؤل فيها بائنا قطاع الاغنياء بل يتوقف وجود العالم حيث نذهب اليه انما يتوقف باهتداده حصولها في الوقت وفيها على سبيل الترتيب ولنا ان يقول جريان برهان التطبيق انما يكون اذا كان لها وجودات مترتبة اما في الخارج او في العقل لا متناهي الانطباق فيه لم يوجد اصلا وانما صاف المحل بها لا يستلزم كونه موجودا باحد الوحدتين ولو سلم فلم لا يجوز ان تكون تلك العلاقات امور رامة اقبية ويكون كل سابق ١٨ منها شرطا لاحق الى ان ينتهي الى تعلق هو شرط لحدوث الاجسام وبطلان

تقدرا الامكانات لا معنى له واغما لمسلم ان الله قديم قادر لا يمنع عليه الفعل ابد الواراد رايه في هذا القدر ما يوجب اثبات زمان ممتد الا ان يضيف الوهم بتدبيره شيئا آخر (دليل ثالث لهم على قدم العالم) كما رواه بان قالوا وجود العالم ممكن قبل وجوده اذ يستحيل ان يكون متمتعا ثم يصير ممكنا وهذا الامكان لا اول له اي لم يزل ثابتا ولم يزل العالم ممكنا وجوده اذ لا حال من الاحوال يمكن ان يوصف العالم فيه بانه ممنوع الوجود فاذا كان الامكان لم يزل فالممكن على وفق الامكان ايضا لم يزل فان معنى قولنا انه ممكن وجوده انه ليس محالا وجوده فان كان ممكنا وجوده ابد لم يكن محالا وجوده ابد والا فان كان محالا وجوده ابد بطل قولنا انه ممكن وجوده ابد وان بطل قولنا انه ممكن وجوده ابد بطل قولنا ان الامكان لم يزل وان بطل قولنا ان الامكان لم يزل مع قولنا ان الامكان له اول واذا صرح ان له اول كان قبل ذلك غير ممكن فيؤدي الى اثبات حال لم يكن العالم فيه ممكنا ولا كان الله تعالى قادرا (الاعتراض بان يقال) العالم لم يزل ممكن الحدوث فلا حرج ما من وقت الا و يتصور احداثه فيه واذا قدر موجودا ابد لم يكن حادثا فلم يكن الواقع على وفق الامكان بل خلافا وهذا كقولهم في المكان وهو ان تقدير العالم اكبر مما هو او خلق جسم فوق العالم ممكن وكذا آخر فوق ذلك الاخر وهكذا الى غير نهاية فلا نهاية لامكان الزيادة ومع ذلك فوجوده ملاه طاق لانها له غير ممكن فكذلك وجوده لا ينتهي من طرفه غير ممكن بل كما يقال الممكن جسم متناهى السطح ولكن لا تتعدين مقاديره في الكبر والصغر وكذلك الممكن الحدوث ومبادئ الوجود لا يتعين في التقدم والتأخر واصل كونه حادثا متعدي فانه الممكن لا غير (دليل رابع لهم) وهو انهم قالوا كل حادث فالمادة التي فيها الحادث تسمعه اذ لا يستغنى الحادث عن مادة فلا تكون المادة حادثة واغما الحادث الصور والاعراض والكيفيات على المواد (وبيانه) ان كل حادث فهو قبل حدوثه لا يخلو اما ان يكون ممكن الوجود او ممنوع الوجود او واجب الوجود ومحال ان يكون متمتعا لان المتمتع في ذاته لا يوجد قط ومحال ان يكون واجب الوجود لذاته فان الواجب الوجود لذاته لا يعدم قط فدل على انه ممكن الوجود بذاته فان كان امكان الوجود حاصل له قبل وجوده وامكان الوجود وصف اضافي لا قوام له بنفسه فلا بد له من محل يضاف اليه ولا محل الا المادة فيضاف اليها كما تقول هذه المادة قابلة للحرارة او البرودة او الاسوداد والابيض او الحركة اي ممكن له حدوث هذه الكيفيات وطريقتان هذه التغييرات فيكون الامكان وصفا للمادة والمادة لا يكون لها مادة فلا يمكن ان تحدث اذ لو حدثت لكان امكان وجودها سابقا على وجودها واما ان كان الامكان قائما بنفسه غير مضاف الى شئ مع انه وصف اضافي لا يعقل قائما بنفسه ولا يمكن ان يقال ان معنى الامكان يرجع الى كونه مقدر او كون القديم قادرا عليه لانا لانعرف كون الشئ مقدر او لا يكونه ممكنا فنقول هو مقدر لانه ممكن وايسر مقدر لانه ليس بممكن وان كان قولنا هو ممكن يرجع الى انه مقدر وكما قلنا هو مقدر لانه مقدر وروايس مقدر وهو تعريف لاشئ بنفسه فدل ان كونه ممكنا قضيية اخرى في العقل ظاهرة بها تعرف القضيية الثانية وهو كونه مقدر او يستحيل ان يرجع ذلك الى علم القديم بكونه ممكنا فان العلم يستدعي معه الموما والامكان المعلوم غير العلم لا محالة ثم هو وصف اضافي فلا بد من ذات يضاف اليها وليس الا للمادة وكل حادث فقد

التساؤل في الامور المتعاقبة لم يثبت عندهم وللتكامل ان يلتزم في مقام المنع محتمه فلا يتم الدليل على ما هو المطلوب وبانه يجوز ان يكون ذلك التعلق حادثا لا يستند حدوثه الى حادث آخر قوله فيستغنى الحادث عن مؤثر يخصه بوقت حدوثه فيلزم الرسخان بل امرج مسلم لكن استحالته ههنا بمنه لان ذلك الحادث اعني تعلق الارادة امر عديم لا يحتاج الى مؤثر يخصه بوقت حدوثه وضعفه ظاهر لان بديهية العقل حاكمة بان كل حادث سواء كان وجوديا او هدميا يحتاج الى امر يخصه بوقت حدوثه وانكاره مكابرة فلا يلتفت اليها وقد تقدم ما يتعلق بهذا المقام فليتذكر وبانه يجوز ان يكون المخصص لتعلق ارادة الله تعالى بوقته المعين هو علمه الازلي بايقاع العالم في ذلك الوقت الذي اوقعه فيه علم الله تعالى يجب وقوعه ويمنع خلافه فلا جرم تعلق ارادته في الوقت

الذي اوقعه فيه ورد بان العلم تابع للعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل في هذا القطاع المعلوم لان العلم ظل له وحكاية عنه فالعلم بايقاع العالم في الوقت المعين الذي اوقعه فيه اغا يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يوقعه فيه ولا يتصور ان ينكس الحال بينهما الا ترى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هيئة الهيئة المخصوصة لكون الفرس في حد نفسه هكذا لان الفرس انما كانت على هيئة الهيئة لان صورته المنقوشة على الجدار هكذا

فلا مدخل للعلم بإيقاع العالم في الوقت الذي أوقفه فيه في وجوبه ولا في استحالته خلافاً لما لا يكون موجباً لتعلق إرادته بإيقاعه في ذلك الوقت الذي أوقفه فيه ويمكن أن يقال لا نسلم أن كل علم فهو تابع لمعلومه بل ذلك إنما هو في العلم الانفعالي وعلمه تعالى بإيقاع العالم في وقته علم فله فلا يكون تابعا لمعلومه بل متبوع له فيجوز كونه مخصصا له (فان قلت) لو كان العلم حاصلا للتخصيص لم تثبت الإرادة لأن اثباتها إنما هو للتخصيص فإذا صلح العلم بمخصصه استغنى عن الإرادة وأيضاً لو أضاف

١٩

تعلق العلم بالفعل وجوبه وامتناع خلافه لزوم الإيجاب وسلب الاختيار وهو خلاف مذهبكم (قلت) ليس ما ذكرناه من كون العلم بمخصصه مذهباً بالبرء ما ذكرتم بل المقصود إبداء احتمال لدفع دليل الخصم على تقدم العالم لاثبات الإرادة وسلب الإيجاب فلا بد له في إتمام دليله من نفي هذا الاحتمال ولا يفيد كونه مخالفاً للمذهب السائل إذ لا يلزم في سؤاله رعاية مذهبه (وزعمت المعتزلة) أن المبرج هو المصالح المتعلقة بإيقاع العالم في ذلك الوقت لكأن الله تعالى قد علم أنه لو خلق العالم في الوقت الذي خلقه فيه حصل للكافرين في خلقه في ذلك الوقت نوع مصلحة ولو خلقه في وقت آخر لم تحصل تلك المصلحة فلذلك تعلق إرادته بخلقهم في ذلك الوقت دون سائر الاوقات ورد بأننا علم ضرورة أن الله لو قدم خلق العالم على الوقت الذي خلقه فيه بمقدار جزء من ألف جزء من لحظة واحدة لم يمتلئ شيء من

سبقة مادة فلم تكن المادة الأولى حادثة محال (الاعتراض أن يقال) الامكان الذي ذكره يرجع الى قضاء العقل فكل ما قدر العقل وجوده لم يمتنع عليه تقديره سميناها ممكنات وامتنع سميناها مستحيلات وان لم تقدر على تقدير عدمه سميناها واجبا فهذه قضاياء عقلية لا تحتاج الى موجود حتى تجعل وصفها بدليل ثلاثة أمور (أحدها) أن الامكان لو استدعى شيئا موجودا يضاف اليه ويقال انه امكانه لاستدعى الامتناع شيئا موجودا يقال انه امتناعه وليس للامتناع وجود في ذاته ولا مادة يطرأ عليها الحال حتى يضاف الامتناع الى المادة (والثاني) أن السواد والبياض يقضي العقل فيهما قبل وجودهما فيكونهما ممكنين فان كان هذا الامكان مضافا الى الجسم الذي يطرأ أن عليه حتى يقال معناه ان هذا الجسم يمكن أن يسود وان يبيض فإذا ليس البياض في نفسه ممكنا ولا له نعت الامكان وانما الممكن الجسم والامكان مضاف اليه فنقول ما حكم نفس السواد في ذاته أهو ممكن أو واجب أو ممتنع ولا بد من القول بأنه ممكن فدل أن العقل في القضية بالامكان لا يفترق الى وضع ذات موجودة مضاف اليها الامكان (والثالث) ان نفوس الأدميين عندهم جواهر قائمة بانفسها ليست بجسم ولا مادة ولا منطبع في مادة وهي حادثة على ما اخبره ابن سينا والمحققون منهم ولها امكان قبل حدوثها وليس لها ذات ولا مادة فامكانها وصف اضافي ولا يرجع الى قدرة القادر ولا الى الفاعل فالى ما اذارجع فيقلب عليه - م هذا الاشكال (فان قيل) رد الامكان الى قضاء العقل محال اذ لا معنى لقضاء العقل الا العلم بالامكان والامكان معلوم وهو غير العلم بل العلم يحيط به ويتبعه ويتعلق به على ما هو عليه والعلم لو قدر عدمه لم يعدم المعلوم والمعلوم اذا قدر انتفاؤه انتفى العلم والعلم والمعلوم أمران اثنان (أحدهما) تابع والآخر متبوع ولو قدرنا أعراض العقلاء عن تقدير الامكان وغفلتهم عنه لكننا نقول لا يرتفع الامكان بل الممكنات في أنفسها ولكن العلم قول غفلت عنها أو لم تعدت العلم قول والعقل لا يبقى الامكان لا محالة وأما الامور الثلاثة فلا حاجة فيها فان الامتناع أيضا وصف اضافي يستدعى وجودا يضاف اليه ومعه في الممتنع الجمع بين الضدين فإذا كان المحل أبيض كان محتملا عليه أن يسود مع وجود البياض فلا بد من موضوع يشار اليه موصوف بصفة فعند ذلك يقال ضده ممتنع عليه فيكون الامتناع وصفا اضافيا قائما بموضوع مضاف اليه أما الاول فلا يخفى أنه مضاف الى الوجود الواجب وأما الثاني وهو كون السواد في نفسه ممكنا فغلط فانه ان أخذ مجرد ادون محل محله كان محتملا لا ممكنا وانما يصير ممكنا اذا قدر هيئته في الجسم فالجسم مهيأ لتبديل هيئته والتبديل ممكن على الجسم والافلايس للسواد نفس مفردة حتى يوصف بامكان وأما الثالث وهي النفس فهي قديمة عند فريق ولكن يمكن لها التعلق بالابدان فلم يلزم على هذا ما قلتم ومن سلم حدوثها فقد اقر فريق منهم أنها منطبعة في المادة تابعة للزواج على ما دل عليه كلام جالينوس في بعض المواضع فتكون ذات مادة وامكانها مضاف الى مادتها وهي مذهب من سلم أنها حادثة وليست منطبعة بمقتضاها أن المادة يمكن لها أن تدبرها نفس ناطقة فيكون الامكان السابق على الحدوث مضافا الى المادة فانها وان لم تنطبع فيها اقلها علاقة معها اذ هي المدبرة والمستعملة لها فيكون الامكان راجعا اليها بهذا الطريق (والجواب) ان رد الامكان والوجوب والامتناع الى قضاياء عقلية صحيح وما ذكر من أن معنى قضاء العقل عليه والعلم يستدعى معلوما (فنقول) له معلوم كاللونية والحيوانية وسائر القضايا

مصالح المكلفين على ان الاوقات متساوية في أنفسها جعل بينهما منشأ لمصالح المكلفين دون بعض ان لم يكن لمخصص يلزم التصكم وان كان لمخصص فذلك المخصص اما أن يكون قديما أو حادنا فان كان قديما تكون نسبتها الى جميع الاوقات على السوية وان كان حادنا فنقل الكلام اليه ويلزم التسلسل ثم ان جعل خلق العالم في وقته المعين تابعا لمصالح المكلفين قول بأن فعله تعالى تابع لغرض وهو مضمحل إذ يلزم منه استكمال الغرض ضرورة ان ما كان حصوله ولا حصوله بالنسبة الى الفاعل سواء لا يكون غرضاً من فعله وبإعثاله عليه (ونانها)

من وجوه الجواب عن أصل استدلالهم ما ذكره المحقق رحمه الله من وجوه الأجل من غير أن يتوقف الإيجاد على أمر حادث قولهم غيبته فذلك لم يكن العالم أزليا لزم الزمان بل الزمان هناك وهي محض لا وجود له إلا مع أول وجود العالم ولا تمايز بين أجزاءه الوهمية إلا مجرد التوهم ٢٠ كالساكن خارج العالم فكذلك لا يقال لم كان العالم في مكانه الذي وقع فيه كذلك لا

يقال لم لم يوجد العالم قبل الوقت الذي حدث فيه (لا يقال) هذا إنما يدل على أن لا يطلب وجه الترجيح فيما بين الأوقات التي قبل الحدوث أو لا زمان هناك إلا في الأوقات التي بعده فاختصاص الحدوث بهذا الوقت دون ما بعده من الأوقات التي بعده ترجيح بلا مرجح (لأننا نقول) حدوث الزمان إنما هو مع حدوث العالم لأنه مقدار حركة تلك الأعظم فلا إلا ما يطلب وجه الترجيح الاختصاص حدوث العالم بزمانه دون آخر إذا لم يحدث العالم حتى يقال لم حدث العالم في الجزء الأول منه دون الثاني أو الثالث (وثالثها) من وجوه الجواب عن أصل استدلالهم هو النقض بالحادث الوجودي إذا شبهة في وجوده مع جريان الدليل فيه بعينه إذ يقال جميع ما لا بد منه في إيجاده أن كان حاصلا في الأزلي كان الإيجاد أزليا وكان وجود الحادث الوجودي أزليا إذ لا يخلف الوجود عن

الكيفية فأنها ثابتة في العقل عندهم وهي علوم فلا يقال لا معلوم لها ولكن لا وجود لمعلوماتها في الأعيان حتى صرح الفلاسفة بأن الكليات موجودة في الأذهان لا في الأعيان وإنما الموجود في الأعيان جزئيات شخصية وهي محسوسة غير معقولة ولكنها مناسبة للعقل متناقضية بمجردة عن المادة عقلية فاذن اللونية قضية مفردة في العقل سوى السوادية والبياضية ولا يتصور في الوجود لون ليس بسواد ولا بياض ولا غيره من الألوان ويثبت في العقل صورة اللونية من غير تفصيل ويقال هي صورة وجودها في الأذهان لا في الأعيان فان لم يمتنع هذا لم يمتنع ما ذكرناه (وأما قولهم) لو قدر عدم العقلاء وغفلهم ما كان الامكان ينعدم (فنقول) ولو قدر عدمهم هل كانت القضايا بالكيفية وهي الاحتمال والأنواع تنعدم فإذا قالوا نعم إذا لم تكن لها الاقضية في العقل فكذلك قولنا في الامكان ولا فرق بين البابين وان زعموا أنها تنعدم في علم الله فكذلك القول في الامكان فالإلزام واقع والمقصود انظار تناقض كلامهم (وأما المذعن الامتناع) فانه مضاف الى المادة الموصوفة بالشئ اذ يمتنع عليه ضده فليس كل محال كذلك فان وجود شريك لله محال وليس ثم مادة يضاف اليها الامتناع فان زعموا ان معنى استحالة الشريك أن انفراد الله تعالى بذاته وبوحدته واجب أن انفراده مضاف اليه فنقول ليس بواجب فان العالم موجود معه فليس منفردا فان زعموا ان انفراده عن النظر واجب ونقيض الواجب ممتنع وهو اضافة اليه (قلنا) في حق امكان وجود العالم عندنا ان انفراده تعالى عنها ليس كانه انفراده عن النظر فان انفراده عن النظر واجب وانفراده عن المخلوقات الممكنة غير واجب فنكتف بالامكان اليه بهذه الحيلة كما تكافؤا في رد الامتناع الى ذاته بقابعية الامتناع الى الواجب ثم باضافة الانفراد اليه بنعت الوجوب (وأما المذعن السواد والبياض بانه لا نفس له ولا ذات منفردا) فهو حق أهني بذلك في الوجود وان عني بذلك في العقل فلا فان العقل يعقل السواد الكلي ويحكم عليه بالامكان في ذاته ثم العذر باطل بالنفوس الحادثة فان لها ذات مفردة وامكان سابق على الحدوث وليس ثم ما يضاف اليه (وقولهم) ان المادة ممكن لها ان تدبرها النفس فهذه اضافة بعيدة فان كنفيتهم بهذا فلا يبعد ان يقال معنى الحادث ان القادر عليه امكن في حقه ان يحدثها فتكون اضافة الى الفاعل مع انه ليس منطوقا به كما أنه اضافة الى البدن المتفعل مع انه لا ينطبع فيه ولا فرق بين النسبة الى الفاعل والنسبة الى المتفعل اذ لم يكن انطباع في الموضوعين (فان قيل) قد علمت في جميع الاعتراضات على مقابلة الاشكالات ولم تحلوا ما أوردوه من الاشكال (قلنا) المعارضة بين فساد الكلام لاحتماله وبطل وجه الاشكال في تقدير المعارضة والمطالبة ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب بالانكذيب مذهبهم والتغيير في وجوه أدلتهم بما بين تهاقهم ولم نتطرق للذب عن مذهب معين فذلك لا يخرج عن مقصود الكتاب ولا نسبة هي القول في الأدلة الدالة على الحدوث اذ غرضنا ابطال دعواهم معرفة القدم واما اثبات المذهب الحق فسنصنف فيه كتابا بعد الفراغ من هذا ان شاء الله ونسب فيه قواعدها القائدة ونعتني فيه بالاثبات كما عتينا في هذا الكتاب بالهدم والله أعلم (مسئلة) في ابطال قولهم في أبدية العالم والزمان والحركة (ليعلم) ان هذه المسئلة فرع الأولى فان العالم عندهم كانه أزلي لا بداية له وجوده فهو ابدى لانهاية لا خيرة ولا يتصور فساد وفناؤه بل لم يرزل كذلك ولا يزال أيضا كذلك وأدلتهم الاربعة التي ذكرناها في الازلية جارية في

الابدية الإيجاد لانه لو لم يكن الإيجاد أزليا حينئذ لكان حصوله بعده ما أن يتوقف على شرط حادث وهو خلاف المفروض أولا يتوقف فيلزم الزمان بل المرجح وان لم يكن جميع ما لا بد منه في الإيجاد حاصلا في الأزلي كان بعضه حادثا قطعا فان لم يمتنع ذلك البعض الحادث الى تأثيره مؤثر لزم استثناء الحادث عن المؤثر وان احتاج فاما ان يكون جميع ما لا بد منه في تحصيله حاصلا في الأزلي فيلزم قدم الحادث أو لا يكون فيه ضده حادث وتنتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل فوضح هذا الدليل

لزم أن يكون الحادث اليومي قديما (واعترض عليه) بأن التسلسل اللازم في الحادث اليومي هو تسلسل في الأمور المتعاقبة وذلك ليس بمتنع بخلاف التسلسل اللازم في حدوث العالم فإنه تسلسل في الأمور المترتبة المجتمعة في الوجود وهو محال فلا يكون الدليل بعينه جاريا فيه وهو المحض كلامهم في هذا المقام هو أن العلة قد تكون معدة وقد تكون مؤثرة أما المدة فمتقدمة على المعلوم لأنها مفيدة لاستعداد المعلول لقبول الأثر من العلة المؤثرة واستعداد الشيء هو كونه بالقوة فلا ٢١ يجمع الفعل وأما المؤثرة فيجب أن تكون

مقارنة للمعلول موجودة معه ثم لما كان المبدأ الأول دائما الوجود كان معلوله الأول أيضا دائما الوجود وهكذا إلى أن تنتهي سلسلة المتعاقبات الدائمة إلى اجرام الأفلاك ونفوسها فحركت نفوسها اجرامها حركة دورية ارادية وهذه الحركة أيضا دائمة الوجود لدوام سببها وعانتها ألا أنها العدم استقرارها تتبدل أوضاع أجزاء الجسم المتحرك بها ويكون وضع من تلك الأوضاع معدا للحصول وضع آخر ولد وأما يكون كل وضع منها مسببا لوضع آخر إلى أول وبسبب تبدل تلك الأوضاع تحصل للمادة استعدادات مختلفة لقبول الصور والأعراض فتفيض من مبادئها الحركة الدورية هي الواسطة بين عالمي الثابتات والمتغيرات ولولاها لما انتهت سلسلة المبادئ الدائمة إلى الحوادث ولما تفرقت سلسلة الحوادث إلى المبادئ الدائمة وعلى هذا الوجه يمكن حدوث

الابدئية والاعتراض كالاعتراض من غير فرق فانهم يقولون إذا لم تتغير العلة لم يتغير المعلول وجارى علمته وعليه ينوamen الحدوث وهو بعينه جار في الانقطاع وهذا مسلّم كهم الأول (ومسلّمهم الثاني) أن العالم إذا عديم فيكون عديمه بعد وجوده فيكون له بعد ذنبه اثبات الزمان (ومسلّمهم الثالث) أن إمكان الوجود لا ينقطع فكذلك الوجود الممكن يجوز أن يكون على وفق الإمكان إلا أن هذا الدليل لا يقوى فأنما نحيل أن يكون أزليا ولا نحيل أن يكون أديا لوالأبقاء الله تعالى أبدا إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثا وأن يكون له أول ولم نوجب أن يكون للعالم لاحالة إلا أبو الهذيل العلاف فله قال كما يستحيل في الماضي دورات لانهاية لها فكذلك في المستقبل وهذا فاسد لان كل المستقبل لا يدخل في الوجود فالماضي قد دخل كله في الوجود متلاحقا وان لم يكن متسارقا وإذا تبين أن الابد مدبقا للعالم أبدا من حيث العقل بل نجوز إبقاءه وإغناؤه وأما يعرف الواقع من قسبي الممكن بالشرع فلا يتعلق النظر فيه بالعقول (وأما مسلّمهم الرابع) فهو جار لانهم يقولون إذا عديم العالم بقي إمكان وجوده إذا لم يكن لا ينفك بمتخيلا وهو وصف اضافي فيفتقر لكل حادث بزعمهم إلى مادة سابقة وكل منعدم فيفتقر إلى مادة تنعدم عنه فالمواد والاصول لا تنعدم وأما تنعدم الصور والأعراض الحالية فيها (والجواب) عن الكل ما سبق وأما أفردنا هذه المسئلة لان لهم فيم ادليلين آخرين (الأول) ما عكس به جالينوس اذ قال لو كانت الشمس مثلا تقبل الانعدام لظهر رفع اذبول في مدة مديدة والارصاد الدالة على مقدارها منذ آلاف سنين لا تدل الا على هذا المقدار فما لم تدل في هذه الآمال الطوال دل على انها لا تفسد (الاعتراض عليه) من وجوه (الأول) أن شكل هذا الدليل ان يقال ان كانت الشمس تفسد فلا بد وان يكون في اذبول لكن التالي محال فاما قدم محال وهو قياس يسمى عندهم الشرطي المتصل وهذه النتيجة غير لازمة لان المقدم غير صحيح مالم يصف اليه شرط آخر وهو قوله ان كانت تفسد فلا بد وان تدل فهذا التالي لا يلزم هذا المقدم الا بزيادة شرط وهو ان نقول ان كانت تفسد فسادا ذوقا فلا بد وان تدل في طول المدة أو بين أنه لا فساد الا بطريق الذبول حتى يلزم التالي للمقدم ولا يسلم له أنه لا يفسد الشيء الا بالذبول بل الذبول أحد وجوه الفساد ولا يبعد ان يفسد الشيء بفتة وهو على حال كماله (الثاني) هو انه لو سلم له هذا وأنه لا فساد الا بالذبول فمن أين عرف انه لا يمتريها لذبول وأما التفاته إلى الارصاد فمحال لانها لا تعرف مقدارها الا بالتقريب والشمس التي يقال انها كالارض مائة وسبعين مرة أو ما يقرب منه لو نقص منها مقدار جمال مثلا لا يمكن لا يتبين للحس فعلها في الذبول وإلى الآن قد نقص مقدار جمالها أكثر والحس لا يقدر على ان يدرك ذلك لأن تقديره في علم المناظر لا يعرف الا بالتقريب وهذا كما ان الاياقوت والذهب مركبان من العناصر عندهم وهي قابلة للفساد ثم لو وضع باقوتة مائة سنة لم يكن نقصانها محسوسا فلعل نسبة ما ينقص من الشمس في مدة تاريخ الارصاد كنسبة ما ينقص من الاياقوتة في مائة سنة وذلك لا يظهر للحس فدل ان دليله في غاية الفساد وقد أعرضنا عن أيراد أدلة كثيرة من هذا الجنس يتركها للقلاء وأوردنا هذا الواحد ليكون هبة ومثالا لما تتركناه واقتصرنا على الأدلة اللازمة التي تحتاج إلى تكلف في حل شبهتها كما سبق (الدليل الثاني) لهم في استحالة عدم العالم ان قالوا لا تنعدم جواهره لانه لا يعقل سبب معدوم له ومالم يكن منعدما ثم انعدم فلا بد

الحوادث عن الباري تعالى والتسلسل اللازم فيه هو التسلسل في الأوضاع والاستعدادات المتسابقة التي لا يجمع المتقدم منها المتأخر ومثله غير ممنوع ولا يمكن أن يكون صدور العالم عن المبدأ الأول على هذا الوجه لان الصدور على هذا الوجه لا يتوقف الا على الحركة والتغير والحركة من عوارض الاجسام فتلك الاجسام التي هي معروضة لتلك الحركات استحالة أن يكون صدورها عنه بواسطة الحركات البليضة لها والابتأخرت عن الحركات البليضة لها المتأخرة عنها فيلزم تأخرها عن نفسها بمرتبةين بل لا بد من صدور بعض

الاشياء عنه على سبيل الابداع وذلك هو المعقول المجردة والنفوس الفلكية وأجرامها (وأجيب) بأن بعض السرايين الدالة على
بطول التسلسل كالتطبيق والتصنيف يجري فيما يدخل تحت الوجود على سبيل الترتيب سواء كانت مجتمعة أو متعاقبة الفرق
بين محل النزاع وصورة النقض بان التسلسل لا يلزم في الامور المجتمعة وفي الآخرة الامور المتعاقبة لا يجري فيها
ولو سلم صحة ما ذكرتموه لكن لا يمكنكم ٢٤ مع القول بصحته اثبات قدم العالم لاحتمال ان يقال ان واجب الوجود يريد ابدادات

حادثه غير متناهية لا أول لها كل ارادة سابقة علة لمحصل الارادات اللاحقة على الوجه الذي ذكرتموه في الحركات والاضاع ثم ان تلك الارادات الغير المنتهية من طرف المسد انتهت من الطرف الآخر الى ارادات حادثة تملكت بالاجداد العالم ولو سلم ان ما ذكرتموه يستحيل في حق البارى لكن لا يمكنكم مع القول بصحته اثبات قدم العالم الجسماني اذ قال لم لا يجوز ان يكون البارى تعالى عليه الموجود غير جسم ولا جسماني ثم يكون لذلك الموجود ارادات جزئية حادثة غير متناهية وتنتهي تلك الارادات الجزئية الحادثة الى ارادة جزئية حادثة تملكت باحداث الاجسام لا يقال لو كان للبارى تعالى او لذلك الموجود المجرد ارادات جزئية غير متناهية يلزم ان تكون الاجسام قدسية لان القصور الجزئية لا تحصل الا مع الادراكات الجزئية والادراكات الجزئية لا تحصل الا مع الآلات

وان يكون بسبب ذلك السبب لا يخلو اما ان يكون بارادة القديم وهو محال لانه اذا لم يكن مراد العلم ثم صار مراداً فقد تغير ويؤدي الى ان يكون القديم وارادته على نعم واحد في جميع الاحوال والمراد يتغير من العدم الى الوجود ثم من الوجود الى العدم وما ذكرناه من استحالة وجود حادث بارادة قدسية يدل على استحالة العدم وتزديدها كالأخر أقوى من ذلك هو ان المراد فعل المراد لا محالة وكل من لم يكن فاعلام صار فاعلا وان لم يتبين هو في نفسه فلا بد وان يصير فعله موجودا بعد ان لم يكن له فعل والآن ايضا لا فعل له فاذن لم يفعل شيئا والعدم ليس بشئ فكيف يكون فعلا واذا أعدم العالم وتجرده فعل لم يكن فاذن لم يفعل شيئا وهو محال اذا انقطع الوجود وفعله عدم العالم وعدم العالم ليس بشئ حتى يكون فعلا فان أقل درجات الفعل ان يكون موجودا وعدم العالم ليس شيئا موجودا حتى يقال هو الذي فعله الفاعل وأوجده الموجد ولا شك في هذا افتراق المتكلمون في التفصي عن هذا اربيع فرق وكل فريق اتهم محالا (اما المعتزلة) فانهم قالوا فعله الصادر منه موجود وهذا الفناء يخلقه لا في محل فينعدم العالم دفعة واحدة وينعدم الفناء المخلوق بنفسه حتى لا يحتاج الى فناء آخر فينسلسل الى غير نهاية وهو فاسد من وجوه (أحدها) ان الفناء ليس موجودا معقولا حتى يقدر خلقه ثم ان كان موجودا لم ينعدم بنفسه من غير معد ثم لم ينعدم العالم فانه ان خلق في ذات العالم وحل فيه فهو محال لان الحال لا في المخلوق فيصيرته اذ لو في لحظة فاذا اجتمع اعمام لم يكن ضدا فلم يقفه وان خلقه لا في العالم ولا في محل فمن أين يضاد وجوده وجود العالم ثم في هذا المذهب شناعة أخرى وهي ان الله تعالى لا يقدر على اعدام بعض جواهر العالم دون بعض بل لا يقدر الا على احداث فناء عدم جواهر العالم كلها لانها اذا لم تكن في محل كان نسبتها الى الكل على وتيرة واحدة (الفرقة الثانية الكرامية) حيث قالوا ان فعله الاعدام والاهدام عبارة عن وجود يحدته في ذاته تعالى عن قولهم فيصير العالم به معدوما وكذلك الوجود عندهم بايجاد يحدته في ذاته فيصير الموجد به موجودا وهذا ايضا فاسد اذ فيه كون القديم محل الحوادث ثم هو خروج عن المعقول اذ لا يعقل من الاجداد الوجود منسوب الى ارادة وقدرة فاثبات شيء آخر سوى الارادة والقدرة ووجود المقدور وهو العالم لا يعقل وكذا الاعدام (الفرقة الثالثة الاشعرية) اذ قالوا اما لا اعراض فانما تنفي بانفسها ولا يتصور بقاؤها لانه لو تصور بقاؤها لما تصور فناءها بهذا المعنى واما الجواهر فليست باقية بانفسها ولو كانت باقية ببقاها لاند على وجودها فاذا لم يخلق الله القاء انعدمت لعدم المبق وهو ايضا فاسد لما فيه من منكرة المحسوس في أن السواد لا يبق والبياض كذلك والله مقبذ الوجود والعقل ينبوع هذا كما ينبوع قول القائل ان الجسم مقبذ الوجود في حالة والعقل الفاضل بان الشعر الذي على رأس الانسان في اليوم هو الشعر الذي كان بالأمس لانه حتى يقضي به ايضا في سواد الشعر ثم فيه اشكال آخر وهو ان الباقي اذا بقي ببقاءه يلزم ان تبقى صفات الله بقاءه وذلك البقاء يكون باقيا فيحتاج الى بقاء آخر وينسلسل الى غير نهاية (الفرقة الرابعة) طائفة أخرى من الاشعرية اذ قالوا ان الاعراض تنفي بانفسها واما الجواهر فانما تنفي بان لا يخلق الله تعالى فيها حركة ولا سكونا ولا اجتماعا ولا افتراقا فيستحيل ان يبقى جسم ليس بساكن ولا متحرك فينعدم وكان فرقتي الاشعرية ما لوا الى ان الاعدام ليس بفعل انما هو كلف من الفعل لم يبقوا

الجسمانية فيلزم بالضرورة من لاولية تلك الادراكات لا اولية الاجسام لانا نقول لانسلم ان الادراكات الجزئية لا تحصل الا بواسطة الآلات الجسمانية ولا يقال ايضا تعاقب الحوادث انما يصح في الجسمانيات دون المجردات المهيمنة لان كل حادث مسبوق بالمادة لانا نقول ذلك ممنوع وسيمى الكلام عليه عن قريب ان شاء الله تعالى (قال الامام الرازي) واهل ان هذا الاحتمال مما ذهب اليه قوم من قدماء الفلاسفة القائلين بحدوث السياء وكان يحد ينزك بالرازي فاصبر لهذا القول ولم يشتغل احتم

من أصحاب ازستظا وباطاله وفي جريان برهان التطبيقى والتصنيف في مادته ل تحت الوجود على سبيل التعاقب نظر امارهان
التطبيقى فلان آحاد السلسلة اذ لم يجتمع في الوجود اندارجى لم يتصور بينهما انطباق بحسب اندارج ضرورية ان وقوع شئ بازاء شئ
آخر في اندارج يتوقف على وجودهما في اندارج معاني زمان الوقوع ولا يتصور التطبيق بحسب الذهن ايضا لاسمحالة وجودهما في
الذهن مفصلة في زمان واحد ولا يمكن الوجود الاجالى في الذهن ضرورية ان وقوع ٢٣ بعضها بازاء البعض لا يتصور

الا اذا كانت موجودة معا
تفصيل لا واما برهان التصنيف
فلان آحاد السلسلة لا تغا
تصيرها مروضه للمعدد المعين
اذا وجدت في اندارج او
في الذهن على سبيل
التفصيل اذ لم يوجد شئ
في اندارج او في الذهن
لم يكن موضوعا شئ ما
اعتباريا كان او حقيقيا
لان ثبوت الشئ للشئ فرع
ثبوت المثبت له واما
الوجود الاجالى فهو
بالحقيقة ليس لتلك الآحاد
المعرضة للمعدد بل لفهوم
الكلى الواقع عندنا ولو
سلم ان الوجود الاجالى
وجود لتلك الآحاد لانه
لا كثرة فيها باعتبار ذلك
الوجود فلا يكون باعتباره
معرضة للمعدد الذى هو
الكثرة (مان قيل) هم
معترفون بان هذه الحوادث
باسرها ثابتة في علمه تعالى
وفي علم الملا الاعلى وذلك
يكفيها في اتمام البرهانين
(قلنا) لعلهم يشبهون تلك
المعلوم على نحو آخر غير
الوجود الذهنى (وقيل) او
لعلهم لا يشبهون لها ترتيبا في
تلك العلوم لعدم دخول
الزمان في تلك العلوم وفيه

كون العدم فعلا واذا بطالت هذه الطرق لم يبق وجه للقول بجواز اعدام العالم هذا الوكيل بان العالم
حادث فانهم مع تسليم حدوث النفس الانسانية يدعون استحالة اعدامها بطريق يقرب مما ذكرناه
وبالجملة عندهم كل قائم بنفسه لا فى محل لا يتصور اعدامه بعد وجوده سواء كان قديما او حادثا واذا قيل
لهم مهما اوقدت النار تحت الماء انعدم الماء قالوا لم ينعدم بل انقلب بخارا ثم هو والمادة الاولى وهى
الحيولى باقية فى الهواء وهى المادة التى كانت بصورة الماء وانما خلت الى صورة المائية وابست
صورة الهوائية واذا صار الهواء برذا كثف وانقلب ماء لا إعادة تحدث بل المودة مشتركة بين العناصر وانما
يتبدل عليها صورها (والجواب) ان ما ذكرتموه من الانقسام وان أمكن ان يذهب عن كل واحد منهما
ان ابطاله على أصلكم لا يستقيم لاشتمال أصولكم على ما هو من جنسه وليكن الانطواء به وتقتصر على
قسم واحد ونقول بهم تنكرون على من يقول بالاجداد والاعدام بارادة القادر فاذا أراد الله تعالى اوجده
واذا أراد اعدامه وهو معنى كونه قادرا على الكمال وهو فى جملة ذلك لا يتغير فى نفسه وانما يتغير الفعل فاما
قولكم ان الفاعل لا بد وان يصدر منه فعل فما الصادر منه قلنا الصادر منه ما تجدد وهو العدم اذ لم يكن
عدم ثم تجدد العدم فهو الصادر عنه (فان قائم) انه ليس بشئ فكيف صدر منه (قلنا) او هو ليس
بشئ فكيف وقع وليس معنى صدوره منه الا ان ما وقع مصناف الى قدرته فاذا عقل وقوعه لم لا عقل
اضافته الى القدرة وما الفرق بينكم وبين من يشكر طريان العدم أصلا على الاعراض والصور ونقول
العدم ليس بشئ فكيف يطرأ وكيف يوصف بالطريان والتجدد ولان شئ في ان العدم يتصور طريانه
على الاعراض فالموصوف بالطريان معقول وقوعه معنى شئيا ولم يسم فاضافة ذلك الواقع المعقول الى
قدرة القادر ايضا معقول (فان قيل) هذا انما يلزم على مذهب من يجوز عدم الشئ بعد وجوده فيقال
له ما الذى طرأ وعندنا لا ينعدم الشئ الموجود وانما معنى اعدام الاعراض طريان اعدامها التى هى
موجودات لا طريان العدم المجرد الذى ليس بشئ لان الذى ليس بشئ كيف يوصف بالطريان فاذا
ما يبيض الشعر فالطارئ هو البياض فقط وهو موجود ولا نقول الطارئ عدم السواد وهو هذا فاسد من
وجهين (احدهما) ان طريان البياض هل تضمن عدم السواد أم لا فان قالوا لا فقد كابر والمعقول وان
قالوا نعم فالتضمن عين المتضمن أو غيره فان قالوا عينه كان متناقضا اذ الشئ لا يتضمن نفسه وان قالوا
غيره فذلك الغير معقول أم لا فان قالوا لا نعم عرفتم انه متضمن والحكم عليه بكونه متضمنا اعتراف بكونه
معقولا وان قالوا نعم فذلك المتضمن المعقول وهو عدم السواد قديم او حادث فان قالوا قديم فهو محال وان
قالوا حادث فالموصوف بالحادث كيف لا يكون معقولا وان قالوا لا قديم ولا حادث فهو محال لانه قبل
طريان البياض لو قبل السواد معدوم كان كذبا وبعد اذ قيل انه معدوم كان صدقا فهو وطار لا محالة
فهذا الطارئ معقول فيجوز ان يكون منسوبا الى قدرة قادر (الوجه الثانى) ان من الاعراض ما لا ينعدم
عندهم الا بضده فان الحركة لا ضد لها وانما التقابل بينها وبين السكون عندهم تقابل الممسكة والعدم أى
تقابل الوجود والعدم ومعنى السكون عدم الحركة فاذا عدمت الحركة لم يكن سكونا هو ضده بل هو
عدم محض وكذلك الصفات التى هى من الاستكمال كانهطباع اشباح المحسوسات فى الرطوبة الجليدية
من العين بل انطباع صورة المعقولات فى النفس فانها ترجع الى استقناع وجود من غير زوال ضده

نظر لان ترتب هذه الحوادث ليس مجرد ترتيب أجزاء الزمان بل بينها ترتيب طبيعى اتوقف به بعضها على بعض الكون كل سابق علة
معددة لمصطلح الا لاحق ولان عدم دخول الزمان فى تلك العلوم انما هو باعتبار اوصافه الثلاثة لا مطلقا لالترتيب باقى بحاله (لا يقال)
لترتيب الطبيعى بينها انما هو فى الوجود اندارجى دون العقلى فلا يلزم كونها مترتبة فى تلك المبادئ (لانا نقول) علم المبادئ العالية
للاشياء عندهم بسبب العلم بها وانما كان بين الاشياء ترتيبا فى الوجود اندارجى فكذا فى وجودها العقلى فى تلك المبادئ (ورأى بها) من

فوجوب الجواب أن يقال أنا لا نسلم أن جميع ما لا بد منه في إيجاد الباري تعالى للعالم أن كان خاصا في الازل كان اليجاد خاصا في الازل
 وأما يلزم ذلك لو أمكن وجود العالم في الازل وهو ممنوع ولم لا يجوز أن يكون العالم قابلا لوجود الازل ولا يكون قابلا لوجود الازل
 واليجاد كما يتصرف فيه وجود المؤثر فكذا يتصرف فيه إمكان الازل فإذ لم يكن الازل يمكن المحصول في الازل لم يكن اليجاد خاصا فيه (لا يقال)
 إمكان العالم ازل والازل لا يلزم الانقلاب ٢٤ فيكون يمكن الوجود في الازل (لأننا نقول) أزلية الامكان لا تستلزم إمكان الازلية

وسيجيء تمام الكلام فيه
 عن قريش ان شاء الله
 تعالى (ورده هذا الجواب)
 بانه اذا كان جميع ما لا بد
 منه في إيجاد الباري تعالى
 للعالم خاصا في الازل ولم
 يكن العالم خاصا لافيه
 لا امتناع أزليته يلزم
 الترجيح بلا مرجح أيضا لانه
 لو وجد العالم قبل الوقت
 الذي وجد فيه علة دار
 ما يسبغ فيه ألف دورة
 لا يصير بذلك أزليا لحدوثه
 قبل الوقت لذي حدث
 فيه يمكن وعلمه التامة
 خاصة اذ لا على ما هو
 المفروض فتخصص حدوثه
 بالوقت الذي حدث فيه
 ترجح من غير مرجح وان
 دفع بان الاوقات التي قبل
 حدوث العالم متوهمة لا تميز
 فيها الاوجه اطلب وجه
 الترجيح لحدوثه في وقته
 يكون ترجوحا الى الجواب
 الذي ذكره المحقق نصير
 الدين الطوسي لا وجهها
 مستقلا (الوجه الثاني)
 من وجوه امتدالهم على
 قدم العالم هو انه لا يجوز أن
 يكون الزمان حادثا والا
 إمكان عدمه سابقا على
 وجوده سبقا بمتنع أن

واذا قدمت كان منها هاز والوجود من غير استعقاب ضده فزواله عبارة عن عدم محض قد طرأ
 فعقل وقوع عدم الطارئ وما عقل وقوعه بنفسه وان لم يكن شيئا عقل ان ينسب الى قدرة القادر فتبين
 بهذا انه مما تصور وقوع حادث بإرادة قديمة لم يفترق الخال بين ان يكون الواقع عدما أو وجودا
 (مسئلة) في بيان تلبسهم بقولهم ان الله فاعل العالم وصانعه وان العالم فعله وصنعه ويبان ان ذلك مجاز
 عندهم وليس بحقيقة (وقد اتفقت الفلاسفة) سوى الدهرية على ان العالم صانع وان الله تعالى هو
 صانع العالم وفاعله وان العالم فعله وصنعه وهذا تلبس على أصاذه ان يكون العالم من صنع الله تعالى
 من ثلاثة أوجه وجه في الفاعل ووجه في الفعل ووجه في نسبة مشتركة بين الفعل والفاعل اما الذي
 في الفاعل فهو انه لا بد وان يكون مريدا مختارا عما يباري به حتى يكون فاعلا لما يريده والله تعالى
 ليس مريدا بل لصفة له أصلا وما صدر عنه فيلزم لزوما ضروريا (والثاني) ان العالم قديم والفعل هو
 الحادث (والثالث) ان الله تعالى واحد عندهم من كل وجه والواحد لا يصدر منه عندهم الا واحد من
 كل وجه والعالم مركب من مختلفات فكيف يصدر عنه (والحق) وجه كل واحد من هذه الوجوه
 الثلاثة مع خيالهم في دفعه (اما الاول) فنقول الفاعل عبارة عن مصدر منه الفعل مع الارادة مع
 الفعل هي سبيل الاختيار ومع العلم بالمراد عندهم ان العالم من الله تعالى كالمعلول من العلة يلزم لزوما
 صدوريا لا يتصور من الله تعالى دفعه لزوم الظل من الشخص والنور من الشمس وليس هذا من الفعل
 في شيء بل من قال ان السراج يفعل الضوء والشخص يفعل الظل فقد جازف وتوسع في التجاوز توسعا
 خارجا عن الحد واستعار اللفظ اكتفاء بوقوع المشاركة بين المستأثر له والمستأثر عنه في وصف واحد وهو
 أن الفاعل سبب على الجملة والسراج سبب الضوء والشخص سبب النور ولا يمكن الفاعل لم يسم فاعلا
 صانعا مجردا كونه سببا بل يكون سببا على وجه مخصوص وهو وقوع الفعل من منه على وجه الارادة
 والاختيار حتى لو قال القائل الجدادر ليس بفاعل والجحرا ليس بفاعل واليجاد ليس بفاعل واما الفعل
 للحيوان لم ينكر عليه في ذلك ولم يكن في قوله كاذبا ولا غير فعل عندهم وهو الهوى بالثقل والميل الى المركز
 كما ان النار فعلا وهو التسخين والعاظم فعلا وهو الميل الى المركز ووقوع الظل فان كل ذلك صادر منه
 وهذا محال (فان قيل) كل موجود ليس واجب الوجود بذاته بل هو موجود بغيره فان انشئ ذلك الشيء
 مفعولا ونسب سببه فاعلا ولانه الى كان السبب فاعلا بالطبع أو بالارادة كما انكم لا تبالون أنه كان فاعلا
 بالآلة أو بغير الآلة بل الفعل جنس وينقسم الى ما يقع بالآلة وإلى ما يقع بغير الآلة فكذلك هو جنس وينقسم
 الى ما يقع بالطبع وإلى ما يقع بالاختيار بدليل اننا اذا قلنا فاعل بالطبع لم يكن ضد القولنا بالاختيار ولا
 دفعا ونقضه بل كان بيانا لنوع الفعل كما اذا قلنا فاعل مباشرة بغير الآلة لم يكن نقضا بل كان تنويها وبيانا
 واذا قلنا فاعل بالاختيار لم يكن تكرارا مثل قولنا حيوان انسان بل كان بيانا لنوع الفعل كقولنا فاعل بالآلة
 ولو كان قولنا فاعل يتضمن الارادة وكانت الارادة ذاتية للفعل من حيث انه فعل لكان قولنا فاعل بالطبع
 متناقضا كقولنا فاعل ومافعل (قلنا) هذه التسمية ماسدة فلا يجوز أن يسمى كل سبب بأي وجه كان فاعلا
 ولا كل مسبب مفعولا ولو كان كذلك لما صح ان يقال الجداد لافعل له وانما الفاعل للحيوان وهذه من
 الكلمات المشهورة الصادقة فان سمي الجداد فاعلا لانه لا يستعاره كما قد سمي طالبا مريدا على سبيل

يجمع معه السابق المسبوق وهذا السابق هو السابق الزماني فيلزم أن يكون عدمه
 مقارنا لزمان فيكون الزمان وجودا حين ما فرض معدوما وهذا خلف واذا كان الزمان قدما وهو مقدار الحركة كانت الحركة أيضا
 قدما لا امتناع وجود المقدار بدون ذي المقدار فيكون محالها أعني الجسم قدما وهو المطلوب (وجوابه) ان الزمان أمر وهمي
 تقدر به المتجسّدات وباعتباره يكون وجود الحادث مسببا لعدمه وليس أمرام وجودا يلزم من انتفاء حدوثه قدما فيلزم قدم العالم

(فان قيل) الحكماء قد استدلوا على وجود الزمان فيكون منه بعد فقيام الدليل عليه خارجا عن كائن المناظرة (قلنا) نعم الآن ما ذكره من الدليل عليه قويه وتلخيص لا يدل على مطلوبهم الذي هو وجود الزمان فتمت بالحقيقة راجع الى مقدمات دليله وان شئت ابصاح الحال فاستمع لما يتلى عليك من المقال فيقول وبالله التوفيق ما وصل اليه انما من الاستدلال من قبلهم على وجود الزمان وجهان (الأول) اننا نعرض حركة معينة في مسافة معينة بقدر من السرعة وحركة ٢٥ أخرى في تلك المسافة مثل الأولى في

السرعة فان توافقنا مع ذلك في الاخذ والترك بان ابتداءنا معا ووقفتا معا فما ضرورة تقطعنا في المسافة معا وان توافقنا في الترك دون الاختيان كان ابتداء الثانية متأخرا عن ابتداء الأولى فما ضرورة تقطع الثانية أقل مما قطعت الأولى وكذا ان توافقنا في الاخذ والترك وكانت الثانية أبدا فانها تقطع أقل فحين أخذ السرعة الأولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع مسافة أقل منها بسرعة معينة وبين أخذ السرعة الثانية وتركها امكان أقل من الامكان الأول ذلك السرعة المعينة فهناك أمر مقداري أي قابل للزيادة والنقصان بالذات تقع فيه الحركة وتفاوت بتفاوت ضرورة ان قبول التساوت ينتهي الى ما يكون بالذات وهو الذي عبرنا عنه بالامكان وسميناه بالزمان فيكون موجودا لان ما كان قابلا للزيادة والنقصان يكون موجودا لا متناهي كون العدم الصرف قابلا للهمما

المجازا ذيقال المجري هو لانه يريد المركز وبطلانه والارادة حقيقة لا تتصور الامع العلم بالمراد المطلوب ولا تتصور الامن الحيوان وما قولكم ان قولنا فعل عام وينقسم الى ما هو بالطبع والى ما هو بالارادة فغير مسلم وهو كقول القائل قولنا اراد عام وينقسم الى ما يريد مع العلم بالمراد والى من يريد ولا يعلم ما يريد وهو فاسد اذا ارادة تتضمن العلم بالضرورة فكذلك الفعل يتضمن الارادة بالضرورة واما قولكم ان قولنا فعل بالطبع ليس ينقض للأول فليس كذلك فانه نقض له من حيث الحقيقة ولكن لا يسقط الى الفهم التناقض ولا يشهد تنفورا للطبع عنه لانه يبقى مجازا فانه لما ان كان ميبا بوجه ما والفعل ايضا سبب سمي فملا مجازا اذا قال فعل بالاختيار فهو مذكر برعى التحقيق كقوله اراد وهو عالم بما اراده الا انه لما تصور ان يقال فعل وهو مجاز ويقال فعل وهو حقيقة لم تنفرد النفس عن قوله فعل بالاختيار وكان معناه فعل فعلا حقيقة لا مجازيا كقول القائل تكلم لسانه ونظر بعينه فانه لما جازان يستعمل النظر في القلب مجازا والكلام في فخر بك الرأس واليد حتى يقال قال برأسه أي نعم لم يستجبح أن يقال قال لسانه ونظر بعينه ويكون معناه في احتمال المجاز منلة القدم فليكنه فعل المخداع هؤلاء الأغبياء (فان قيل) تسمية الفاعل فاعلا غاغا تعرف من اللغة والافتقار في العقل أن ما يكون سببا للشيء ينقسم الى ما يكون مريدا الى ما لا يكون مريدا ووقع النزاع في ان اسم الفاعل على كلا القسمين حقيقة أم لا ولا سبيل الى انكاره اذا العرب تقول النار تحرق والسيف يقطع والثلج يبرد والسقمة تؤذي تسهل والخبز يشبع والماء يروي وقولنا يضرب معناه يفعل الضرب وقولنا تحرق معناه تفعل الاحراق وقولنا يقطع معناه يفعل القطع (وان قلتم) ان كل ذلك مجاز كنتم متحكيين فيه من غير مستند والجواب (ان كل ذلك بطريق المجاز وانما الفعل الحقيقي ما يكون بالارادة (والدليل عليه) انما لو فرضنا حادنا توقف في حصوله على أمرين (أحدهما) ارادى (والآخر) غير ارادى اضاف العقل الفاعل الى الارادى وكذا اللغة فان من اتقى انسانا في نارات يقال هو القاتل دون المار حتى اذا قيل ما قتله الا فلان صدق قائله وان كان اسم الفاعل على المريد وغير المريد على وجه واحد لا بطريق كون أحدهما أصلا وكون الآخر مستعارا منه فلم يضاف القتل الى المريد لغة وعرفا وعقلا مع أن النار هي العلة القريبة في القتل وكان الملقى لم يتماطى الا لجمع بينهما وبين النار ولكن لما كان الجمع بينهما وبين النار بالارادة وتأثير النار بفعل ارادة سمي قاتلا ولم تسم النار قاتلا لانسوع من الاستعارة فدل ان الفاعل من يصدر الفعل عن ارادته واذا لم يكن مريدا عندهم ولا مختارا للفعل لم يكن صانعا ولا فاعلا لا مجازا (فان قيل) نفي يكون الله تعالى فاعلا لانه سبب لوجود كل موجود وسواء كان العالم قوامه به ولو لا وجود الماري لا تصور وجود العالم ولو قدر عدم الماري لانعدم العالم كالموجود عدم الشمس لانعدم الضوء فهذا ما نعتبه بكونه فاعلا فان كان الله تعالى ان يسمى هذا المعنى فعلا فلا مشاحة في الاسامي بعد ظهور المعنى (قلنا) غرضنا ان نبين ان هذا المعنى لا يسمى فعلا لوصفه وانما المعنى بالفعل والصنع ما يصدر عن الارادة حقيقة وقد نفيت حقيقة معنى الفعل ونطقه بلفظه تجملا بالاسلاميين ولايم الذين باطلاق الاغاط الفارغة عن المعاني فصرحوا بان الله تعالى لا فعل له حتى يتضح ان ممتنعكم مخالف لدين المسلمين ولا تبسوا بان الله صانع العالم وان العالم صنعه فان هذه لفظة اطلعتوها ونفيت

(٤ - تمقت غزالي) بالضرورة وليس هو نفس السرعة اذا الحركة كان قد تساوى ان في السرعة مع التفاوت في ذلك الامر المقداري وبالعكس ولا ممتدافا ممتداد المسافة اذا الحركة كان قد تساوى ان في ممتداد المسافة مع تفاوت هذا الامكان لا اختلافهما بالسرعة والبطء وبالعكس ولا ممتدادا المترك ان قد يختلف ممتداد المترك مع الاتحاد في الامكان كحركة الجسم الصغير والكبير في مسافة معينة في ساعة واحدة لتساويهما في السرعة وبالعكس (الثاني) من الوجهين الذين استدلوا بهما على وجود

الزمان وهو كون الابد مقدما على الابن ضروري لا يشك فيه فاقول فان الابد وجوده مع عدم الابن ثم وجد الابن فاذا اعتبر الابد من حيث انه كان مقارنا لعدم الابن الذي به قبله الوجود كان مقاما له اذا اعتبر من حيث ان وجوده مقارن لوجود الابن كان معه وليس ذلك التقدم نفس جوهر الابد لان التقدم امر اضافي لا يعقل الا بين شيئين بخلاف جوهر الابد ولان جوهر الابد قد يكون مع الابن كما صورناه وتقدمه ٢٦ على الابن لا يوجد مع معينه له فيكون امر ازا ئد اعليه وليس ايضا عبارة عن مجرد

حقه قمت او المنة هو عدم هذه المسئلة الكشف عن هذا التليس فقط (الوجه الثاني) في ابطال كون العالم فعلا لله على اصلهم اشترط في الفعل وهو ان الفعل عبارة عن الاحداث والعالم عندهم قديم وليس بمحدث ومنه في الفاعل اخراج الشيء من العدم الى الوجود باحداثه وذلك لا يتصور من القديم اذا لم يوجد لا يمكن ايجاده فان شرط الفعل ان يكون حادثا والعالم قديم عندهم فكيف يكون فعلا لله تعالى (فان قيل) معنى الحادث الموجود به عدم فلنبحث ان الفاعل اذا أحدث كان الصادرة منه المتعلق به الوجود المجرد أو العدم المجرد أو كلاهما وباطل ان يقال ان المتعلق به العدم السابق اذا تأثر للفاعل في العدم وباطل ان يقال كلاهما ان العدم لا يتعلق به أصلا وان العدم في كونه عدما لا يحتاج الى فاعل البتة فبقي انه متعلق به من حيث انه موجود وان الصادرة منه مجرد الوجوداته لان نسبة الاله الوجود فان فرض الوجود دائما فرضت النسبة دائما فزاد امت هذه النسبة كان المنسوب اليه أفعلا وأدوم تأثيرا لانه لم يتعلق بالعدم بالفاعل بحال فبقي ان يقال انه متعلق به من حيث انه حادث ولا معنى لكونه حادثا الا لانه يوجد به عدمه والعدم لم يتعلق به فان جعل سبق العدم وصفا للوجود وقيل المتعلق به وجود مخصوص لاكل وجوده هو وجود مسبوق بالعدم فيقال كونه مسبوقا بالعدم ليس من فعل فاعل وصنع صانع وان هذا الوجود لا يتصور صدورهم من فاعله الا والعدم سابق عليه وسبق العدم ليس بفعل الفاعل فلا يتعلق له به فاشترطه في كونه فعلا اشتراط ما لا تأثير للفاعل فيه بحال (وأما قواكم) ان الموجود لا يمكن ايجاده ان هتيم به انه لا يستأنف له وجوده عدم فمخرج وأن هتيم به انه في حال كونه موجودا لا يكون موجودا فقد ثبت انه يكون موجودا في حال كونه موجودا لا في حال كونه معدوما فانه يكون موجودا اذا كان الفاعل موجودا ولا يكون موجودا في حال العدم بل في حال وجوده شيء منه والايضا مقارن لكون الفاعل موجودا وكون المفعول موجودا لانه عبارة عن نسبة الموجد الى الموجد وكل ذلك مع الوجود لا قبله فاذا لايجاد الوجود كان المراد بالايضا النسبة التي يكون بها الفاعل موجودا والمفعول موجودا (قالوا) ولهذا قضينا بان العالم فعل الله تعالى أزلا وأبدا ومن حاله الا وهو فاعل له لان المرتبط بالفاعل الوجود فان دام الارتباط دام الوجود وان انقطع انقطع لا كما تخيلتموه من ان البارئ لو قدر عدمه لبقى العالم اظنه فثبت انه كالبناء مع الباني فانه يعدم ويبنى البناء فان بقاء البناء ليس بالباني بل هو باليوسه المسكة لتركيبه اذ لو لم يكن فيه قوة ماسكة كالماء مثلا لم يتصور بقاء الشكل الحادث بفعل الفاعل فيه وهو الجواب عن ان الفعل يتعلق بالفاعل من حيث حدوثه لامن حيث عدمه السابق ولامن حيث كونه موجودا فقط فانه لا يتعلق به في ثاني حال الحدوث عندنا وهو موجود بل يتعلق به في حال حدوثه من حيث انه حدوث وخروج من العدم الى الوجود فان نفى عنه معنى الحدوث لم يعقل كونه فعلا ولا يتعلق بالفاعل وقواكم ان كونه حادثا يرجع الى كونه مسبوقا بالعدم وكونه مسبوقا بالعدم ليس من فعل الفاعل وجعل الجاهل فهو كذلك لكنه شرط في كون الوجود فعل الفاعل اعني كونه مسبوقا بالعدم فالوجود الذي ليس مسبوقا بعدم بل هو دائم لا يصلح لان يكون فعلا للفاعل وليس كل ما شرط في كون الفعل فعلا ينبغي ان يكون بفعل الفاعل فان ذات الفاعل وقدرته وامراده وعمله شرط في كونه فاعلا وليس ذلك من أثر الفعل ولكن لا يعقل فعل الامن موجودا كان وجود الفاعل

اعتبار عدم الابن مع الابد لان الابد يعتبر مع عدم الابن الطارئ عليه بعد وجوده ولا تقدم الابد عليه بهذا الاعتبار بل هو بهذا الاعتبار متأخر عنه مع اتحاد العدمين في كونهم نفس العدم وكما ان القبلية ليست نفس الابد وحده ولا مأخوذة مع وجود الابن فالعبرة ايضا ليست نفس الابن وحده ولا مأخوذة مع وجود الابد بل هما امران زائدان على الامور المذكورة وليكنهما امرين اضافيين لا يقومان بذاتهما ما بل لابد لكل منهما من محل موجود يقوم به ويكون معروضا له بالذات وهو الزمان (فان قلت) لم لا يجوز ان يكون المحل الذي يقوم به وبه عرضان له بالذات ما يقال له في العرف انه متقدم ومتأخر كوجود الابد والابن مثلا (قلت) لان ما تعرض له القبلية بالذات امتنع ان يكون مع وبعد لان ما يقتضيه ذات الشيء احوال انفكاكه عنه والاشياء التي يقال لها في العرف انها متقدمة

لا تمتنع فيم اذا قلنا لو فرضنا جوهر الابد من حيث هو لا يمتنع ان يوجد بعد الابن فظهر ان الاشياء التي يقال لها في العرف وارادته انها متقدمة ليست معروضة بالذات لا تقدم بل لا بد من أمر آخر يمرض له التقدم بالذات ويكون تقدم سائر الاشياء له كونه انية وهو الزمان (فان قلت) قولك ما تعرض له القبلية بالذات امتنع ان يكون بعد ان اراد به ان ما يكون ذاته سببا لثبوت القبلية له امتنع ان يكون بعد فسم لم يكن من اين يلزم القبلية مثل ذلك المعروض الذي يكون ذاته سببا للمعرض القبلية له وان اريد ان ما يكون

معر وضاحقة للقبليّة من غير أن يكون تابعا في قبليته لقبليّة شيء آخر فلا نسلم امتناع أن يكون بعد وما ذكر من الدليل لا ينقض عليه إذ لا يلزم من كون الشيء معر وضاحقا للوصف أن يكون ذلك الوصف مقتضى ذاته حتى يمتنع الانفكاك (قلت) المراد الأول قولك من أين يلزم لقبليّة مثل ذلك المعر وض (قلنا) لأن هذه القبليّة ليست كقبليّة الواحد على الاثنين بل قبليّة قبل لا يجماع فيها القبل مع البعد والقبليّة التي كذلك لا تعرض حقيقة الامتداد غير قارعة اجتماع ٢٧ أجزاء في الوجود وباعتبار امتناع اجتماع أجزائه لا يجماع القبل البعد وما ليس بامتداد كالحركة مثلا لا يفرض فيه أجزاء الا بواسطة الامتداد فلا يكون معر وض أو أياهما والامتداد القار لا يمتنع اجتماع أجزائه فمعر وضه الحقيقي ليس الا الامتداد الغير القار الذي اذا فرض فيه أجزاء تقدم بعضها على بعض لذاته لا لمر آخروه والزمان (فان قلت) لا نسلم ان القبليّة التي لا يجماع فيها القبل مع البعد لا تعرض حقيقة الامتداد غير قار ولم لا يجوز أن يكون أمران مختلفان بالماهية يمتنع اجتماعهما ما انتاقيهما كوجود الحادث وعدمه ويكون أحدهما معر وض حقيقيا لقبليّة والاخر للبعدية باعطاء الفاعل أيها تينك الصفتين (قلت) ليس معنى اعطاء الفاعل القبليّة لعدم الحادث مثلا الا أنه لم يفعل الوجود أولا ثم فعله وذلك يقتضي أن يوجد شيء أول لم يقع فيه الوجود بل وقع فيه لعدمه فكان

وارادته وعمله شرطيا ليكون فاعلا وان لم يكن من أثر الفعل (فان قيل) ان اعترفتهم بجواز كون الفعل مع الفاعل غير متأخر فيلزم منه ان يكون الفعل حادثا ان كان الفاعل حادثا وقد عاين ان كان قد عاين شرطه ان يتأخر الفعل عن الفاعل بالزمان فهذا محال اذ من حرك اليد في قدح ماء تحرك الماء مع حركة اليد لا قبله ولا بعده اذ لو تحرك بعده لم كانت اليد مع الماء قبل تحريكه في حين واحد ولو تحرك قبله لانفصل الماء عن اليد وهو مع كونه معه معلوله وفعل من جهة فان فرضنا اليد قدعة في الماء متحركة كان حركة الماء ايضا دائمة وهي مع دوامها معلولة ومعه قوله ولا يمتنع ذلك بفرض الدوام فكذلك نسبة العالم الى الله تعالى (قلنا) لا تخجل ان يكون الفاعل مع الفاعل بعد كون الفعل حادثا كحركة الماء فانها حادثه عن عدم جاز ان يكون فعل ثم سواء كان متأخرا عن ذات الفاعل أو مقارنا له وانما تخجل الفعل القديم فانه ليس حادثا عن عدم فتسميته فعلا مجاز مجرد لاحقيقة له (وأما المعلول مع العلة) فيجوز ان يكونا حادثين وان يكونا قديمين كما يقال ان العالم قديم علة لا يكون القديم عالما ولا كلام فيه وانما الكلام فيما يسمى فعلا وهو معلول العلة لا يسمى فعل العلة لا مجاز بل ما يسمى فعلا بشرطه ان يكون حادثا عن عدم فان تجوز متجوز بتسميته القديم الدائم الوجود فعلا لانه كان متجوزا في الاستمرار وقوله لكم لو قدرنا حركة الاصبع مع الاصبع قديمة دائمة لم تخرج حركة الماء عن كونها فعلا ليس لان الاصبع لا فعل له فيه وانما الفاعل ذو الاصبع وهو المر يد ولو قدرناه قدعا لم كانت حركة الاصبع فعلا له من حيث ان كل جزء من الحركة فحدث عن عدم فهذا الاعتبار كان فعلا وأما حركة الماء فقد لا نقول انها من فعله بل هي من فعل الله وعلى أي وجه كان فكونه فعلا من حيث انه حادث لا أنه دائم الحدوث وهو فعل من حيث انه حادث (فان قيل) فاذا اعترفتم بأن نسبة الفعل الى الفاعل من حيث انه موجود كنسبة المعلول الى العلة ثم سلمتم تصور الدوام في نسبة العلة ونحن لانفي ان يكون العالم فعلا الا كونه معلولا دائما النسبة الى الله تعالى فان تسموا هذا فعلا فلا مضايقة في التسميات بعد ظهور والمعاني (قلنا) ولا غرض من هذه المسئلة الا بيان أنكم تجهلون بهذه الاسماء من غير تحقيق وان الله تعالى عندهم ليس فاعلا تحته قايلا العالم فعلا بتحقيقه وان اطلاق هذا الاسم مجاز منكم لتحقيق له وقد ظهر هذا (الوجه الثالث) في استهالة كون العالم فعلا لانه تعالى على أصلهم لشرط مشترك بين الفاعل والفعل وهو انهم قالوا لا يصدر من الواحد الا شيء واحد والمبدأ الأول واحد من كل وجه والعالم مركب من مختلفات فلا يتصور ان يكون فعلا لانه موجود أصلهم (فان قيل) العالم بجماعه ليس صادرا من الله تعالى بغير واسطة بل الصادر منه موجود واحد وأول المخلوقات وهو عقل مجرد أي جوهر قائم بنفسه غير متغير يعرف نفسه ويعرف مبداه ويعبر عنه في لسان الشرع بالملك ثم يصدر منه الثالث ومن الثالث رابع وتكثر الموجودات بالتوسعة فان اختلاف الفعل وكثرته اما ان يكون لاختلاف القوى الفاعلة كما اننا نعمل بقوة الشهوة بخلاف ما نفعل بقوة الغضب واما ان يكون لاختلاف المادة كما ان الشمس تبيض الثوب المفسول وتسود وجه الانسان وتذبل بعض الجواهر وتصلب بعضها واما لاختلاف الآلات كالخارج الواحد ينشر بالمشار ويهت بالقدم ويثقب بالمشقاب واما ان تكون كثرة الفعل بالتوسط بان يفعل فعلا واحدا ثم ذلك الفعل بفعل غيره فيكثر الفعل وهذه الاقسام كلها محال في المبدأ الأول اذ ليس في

أول لوقوعه فيه فلا يكون معر وضاحقا لقبليّة هذا غاية توجيهه هذا الدليل (والجواب) عن الأول ان هذه الامكانات المذكورة أمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج وما ذكر من انها قابلة لازمة والنقصان ان اردت قولها بما يحسب الخارج ممنوع وان اردت في الذهن أو في الجملة فمسلم وليكن لا يلزم منه وجودها في الخارج (وهن الثاني) بان القبليّة والبعدية أمران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج أصلا فيلزم وجود معر وضهما بالذات في الخارج كيف والقبليّة والبعدية إضافيان

والمتناقض لا يوجد إلا معاذرة خارجا نلوا وجدا يلزم وجوده معروضهم ما معانيه اجتماع أجزاء الزمان وهو باطل لكونه أمرا غير كاري وأيضا هذا الامتداد الذي تعرض لأجزائه القبلية والبعدية إذا امتنع اجتماع أجزائه في الوجود لا يكون موجودا في الخارج لأن وجود الكل في الخارج مع امتناع اجتماع أجزائه فيه محال بديهية ثم أنه نقل عن أرسطاطاليس أنه قال للمحرك فيما بين المبدأ والمنتهى حالة مخصوصة معلومة بمعاونة ٢٨ الحس وهي صفة واحدة شخصية من مبدأ المسافة إلى منتهاها تستلزم اختلاف نسب

المحرك إلى حدود المسافة وهذه الحالة تسمى الحركة بمعنى المتوسط وهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار اختلاف نسبها إلى تلك الحدود - يال فيهي باستمرارها وسيلانها تفعل في الخيال أمرا متدا غير قاري بمعنى أنه يهزم العقل بان ذلك الأمر المتدا لو وجد في الخارج وفرض فيه أجزاء امتنع أن توجد تلك الأجزاء معايل كان بعضها متقدما وبعضها متأخرا وهذه تسمى الحركة بمعنى القطع والاول موجود في الخارج بديهية بخلاف الثاني ضرورة أن الامتداد الذي يمتنع اجتماع أجزائه في الوجود لا يكون موجودا في الخارج وكما ان الحركة تقال لأمرين كذلك الزمان يقال للمعينين (أحدهما) أمر بسيط غير منقسم مطابق للحركة بمعنى المتوسط وثانيهما أمر متصل مطابق للحركة بمعنى القطع وهو بهذا المعنى لا وجود له في الخارج أصلا بل هو أمر

ذاته اختلاف اثنينية وكثرة كما سيأتي في أدلة التوحيد ولا ثم اختلاف مادة فان الكلام في المعلوم الاول او الذي هو المادة الاولى مثلا ولا ثم اختلاف آله اذ لا موجود مع الله في رتبته فالكلام في حدوث الآله الاولى فلم يبق الا ان تكون الكثرة في العالم صادرة من الله تعالى بطريق المتوسط كما سبق (قلنا) فيلزم من هذا أن لا يكون في العالم شيء واحد مركب من افراد بل تكون الموجودات كلها أحواد وكل واحد مألوم لواحد آخر وقوة علة لا تخضعه الى أن ينتهي الى معلول لا معلول له كما انتهى في جهة التصاعد الى علة لا علة لها وليس كذلك فان الجسم عندهم مركب من صورة وهيولى وقد صار باجاءهم ماشيا واحدا والانسان مركب من جسم ونفس وليس وجود أحدهما من الآخر بل وجودهما جميعا بعله أخرى والفلك عندهم كذلك فانه جرم دون نفس لم تحدث النفس بالجرم ولا الجرم بالنفس بل كلاهما صادر من علة سواهما وكيف وجدت هذه المركبات أمن علة واحدة فيبطل قولهم لا يصدر من الواحد الا واحد او من علة مركبة فيتوجه السؤال في تركيب العلة الى ان ينتهي بالضرورة الى مركب بسيط فان المبدأ بسيط وفي الآخر تركيب ولا يتصور ذلك الا بالبقاء وحيث يقع التقاء يبطل قولهم ان الواحد لا يصدر منه الا واحد (فان قيل) اذا عرف مذهبنا اندفع الاشكال فان الموجودات تنقسم الى ماهو في محال كالاعراض والصور الى ما ليست في محال وهو - ذا ينقسم الى ماهي محال اقيرها والى ما ليست محال كالوجودات التي هي جواهر قائمة بانفسها وهي تنقسم الى ما يؤثر في الاجسام ونسبها ونفسها الى ما لا يؤثر في الاجسام بل في النفوس ونسبها اقول لا مجردة اما الموجودات التي تحل في المحال كالاعراض فهي حادثة لها عمل حادث وتنتهي الى مبداء واحد من وجه دائم من وجه وهي الحركة الدورية وليس الكلام فيها وانما الكلام في الاصول القائمة بانفسها في محال وهي ثلاثة اجسام وهي أحسها وعقول مجردة وهي التي لا تتعلق بالاجسام لا بالعلاقة الفعلية ولا بالانطباع في اوهي أشرفها ونفوس وهي أوسطها فانها تتعلق بالاجسام نوعا من التعلق وهو التأثير والفعل فيها فهي متوسطة في الشرف فانها تتأثر عن العقول وتؤثر في الاجسام ثم الاجسام عشرة تسعة سماويات والعاشر المادة التي هي حشو مقعر فلك القمر والسمويات التسع حيوانات لها اجرام ونفوس ولها ترتيب في الوجود كما ذكره وهو ان المبدأ الاول فاض من وجوده العقل الاول وهو موجود قائم بنفسه ليس بجسم ولا منطبع في جسم يعرف نفسه ويعرف مبداءه وقد سمينا العقل الاول ولا مشاحة في الاسامي سمي مذكرا وعقلا أو ما أريد ويلزم من وجوده ثلاثة أمور عقل ونفس الفلك الاقصى وهو السماء التاسعة وجرم الفلك الاقصى ثم لزمن العقل الثاني عقل ثالث ونفس فلك الكواكب وجرمه ثم لزمن من العقل الثالث عقل رابع ونفس فلك زحل وجرمه ولزمن من العقل الرابع عقل خامس ونفس فلك المشتري وجرمه وهكذا حتى انتهى الى العقل الذي لزمن منه عقل ونفس فلك القمر وجرمه والعقل الاخير وهو الذي يسمى العقل الفعال لزمن منه حشو فلك القمر وهي المادة القابلة للكون والفساد من العقل الفعال وطبائع الافلاك ثم ان المواد تنزج بسبب حركات الكواكب امتزاجات مختلفة يحصل منها المعادن والنبات والحيوان ولا يلزم ان يلزم من كل عقل عقل الى غير نهاية لان هذه العقول مختلفة الانواع فما ثبت لواحد لا يلزم لآخر فخرج منه ان العقول بهذا المبدأ الاول عشرة والافلاك تسعة ومجموع هذه المبادئ الشريفة

مرتسم في الخيال ونعلم ان ذلك الأمر المرتسم في الخيال بحيث لو فرض وجوده في الخارج بفرض فيه أجزاء لا تمتنع اجتماعها معا ونعلم بالضرورة ان الامتداد انما لا يكون كذلك الا اذا كان في الخارج شيء مستمر غير مستقر يحصل في الخيال بسبب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد وما كان الامتداد انما في الظاهر في بادئ الرأي والاعلى ذلك الأمر الذي فيه نوع خفاء أقبح مقامه وبحت عن أحواله (ولقائل أن يقول) لا نسلم ان الامتداد انما لا يكون كذلك الا اذا كان

في الخارج مع شيء مستمر غير مستقر ولم لا يجوز أن يحصل ذلك الأمر في الخيال ابتداء من غير أن يكون هناك أمر بسيط سيال نعم قد يكون سبيلان أمر خارجي سبيل الحصول مثل ذلك الامتداد في الخيال كما في انقطة النازلة والشمعة الجواله لكن كون كل امتداد خيالي كذلك حاصل الامر الموجود الخارج مع ممنوع ودهوى الضرورة غير مسموعة وقد يجاب عن استدلالهم الثاني على قدم العالم باناوان سلمات الزمان موجود ولكن لا نسلم انه لو كان حادثا لكان عدمه سابقا ٢٩ على وجوده سبعا زمانيا (قوله

لان سبق عدمه على وجوده) سبق لا يجامع فيه السابق المسموق وكل سبق كذلك فهو زمني ممنوع الا ترى ان اجزاء الزمان سابق بعضها على بعض سبعا يمنع ان يجامع فيه السابق المسموق مع انه ليس سبعا زمانيا والا لكان للزمان زمان وقد يتفصون عنه هذا الجواب بان اقسام السابق مخصصة في خمسة التقدمة بالعبارة وبالطبع وبالشرف وبالرتبة وبالزمان لان المتقدم ان توقف عليه وجود المتأخر فان كان المتقدم مؤثرا في المتأخر فبالعبارة والا فبالطبع وان لم يتوقف فالتقدم ان كان بالنظر الى كمال المتقدم فبالشرف والا فان كان بالنظر الى مبدء محدود فالرتبة والا بالزمان وليس تقدم عدم الزمان على وجوده بالعبارة والا بالطبع اذ لا توقف لوجوده على عدمه ولا بالشرف اذ لا كمال لعدمه ولا بالرتبة اذ ليس تقدمه بالنظر الى مبدء محدود فهو بالزمان وأما اجزاء الزمان فتقدم بعضها على بعض تقدم

بعد الاول تسعة عشر وحصل منه أن يجب لكل عقل من العقول الاول ثلاثة أشياء عقل ونفس وفلك أي جرمه فلا بد وان يكون في مبدئه تثليث لا محالة ولا يتصور كثرة في المعلول الاول الامن وجه واحد وهو انه يعقل مبدءا ويعقل نفسه وهو باعبار ذاته يمكن الوجود لان وجوب وجوده بغيره لا بنفسه وهذه معان ثلاثة مختلفة والاشرف من المعلولات الثلاثة ينبغي أن ينسب الى الاشرف من هذه المعاني فيصدر منه العقل من حيث انه يعقل مبدءا ويصدر منه نفس الفلك من حيث انه يعقل نفسه ويصدر منه جرم الفلك من حيث انه يمكن الوجود بذاته فيبقى ان يقال هذا التثليث من أين حصل في المعلول الاول ومبدؤه واحد فنقول لم يصدر من المبدء الاول الا واحد وهو ذات العقل الذي به يعقل نفسه ولزم ضرورة لامن جهة المبدء ان عقل المبدء هو في ذاته يمكن الوجود وليس له الامكان من المبدء الاول بل هو لذاته ونحن لانعد ان يوجد من الواحد واحد يلزم ذلك للمعلول لامن جهة المبدء امور ضرورية اضافية او غير اضافية فيحصل بسببه كثرة ويصير بذلك مبدءا لوجودا اكثر فلهذا الوجه يمكن ان يلتقي المركب بالسيط اذ لا بد من الالتقاء ولا يكون الا كذلك فهو الذي يجب الحكم به فهذا هو القول في تفهيم مذهبهم (قلنا) ما ذكرتموه محكمات وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات لو حكاها الانسان عن منام رآه لاستدل به على سوء مزاجه ولو اورد جنسه في الفقهيات التي تصارى المطلب فيها التحقيقات اقل انما اثرها لا تفيد غلبات الظنون ومدخل الاعتراض على مثله لا تنحصر ولا يكفى انورد وجودها معدودة (الاول) هو ان نقول ادعيتم ان احد معاني الكثرة في المعلول الاول انه يمكن الوجود فنقول كونه يمكن الوجود عين وجوده أم غيره فان كان عينه فلا يشأ منه كثرة وان كان غيره فهو لا يتم في المبدء الاول كثرة لانه موجود وهو مع ذلك واجب الوجود فوجوب الوجود عين نفس الوجود فلا يجوز صدور الختلافات منه لهذه الكثرة (فان قيل) لا معنى لوجوب الوجود الا الوجود فلامعنى لامكان الوجود الا الوجود فان قلتم يمكن ان يعرف كونه موجودا ولا يعرف كونه ممكنا فهو غيره (قلنا) فكذلك واجب الوجود يمكن ان يعرف وجوده ولا يعرف وجوب وجوده لا بعدد دليل آخر فليكن غيره وبالجملة الوجود امر عام ينقسم الى واجب والى يمكن فان كان فصل احدا القسمة بين زائدا على العام فكذلك الفصل الثاني ولا فرق (فان قيل) امكان الوجود له من ذاته وجوده من غيره فكيف يكون ماله من ذاته وماله من غيره واحدا (قلنا) وكيف يكون وجوب الوجود عين الوجود ويمكن ان لا يتي وجوب الوجود وينبت الوجود الواحد الحق من كل وجه هو الذي لا يتسع للنفي والاثبات أصلا اذ لا يمكن ان يقال موجود وليس موجودا واجب الوجود وليس بواجب الوجود ويمكن ان يقال موجود وليس بواجب الوجود كما يمكن ان يقال موجود وليس بواجب الوجود وانما تعرف الوحدة بما فلا يستقيم تقدير ذلك في الاول ان مع ما ذكره من ان امكان الوجود غير الوجود الممكن (الاعتراض الثاني) هو ان نقول عقله مبدءا عين وجوده وعقله نفسه أم غيره فان كان عينه فلا كثرة في ذاته لافي العبارة عن ذاته وان كان غيره فهذه الكثرة موجودة في الاول فانه يعقل ذاته ويعقل غيره فان زعموا ان عقله ذاته عين ذاته ولا يعقل ذاته مالم يعقل انه مبدءا لغيره فان العقل يطابق المعلول فيكون راجعا الى ذاته فنقول والمعلول عقله ذاته عين ذاته فانه عقل بجوهره فيعقل نفسه والعقل والعقل والمعلول منه ايضا

زمانى لكن ليس زمان زائدا على ماهية تقدم ومتأخر لان التقدم والتأخر من العوارض الذاتية الاولى للزمان فهم الغايع رضن اجزاء الزمان بالذات ولما عداها بواسطة وقوه فم افلا يلزم من كون تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض تقدمها زمانيا ان يكون للزمان زمان آخر والمتكلمون بمنون الحصر وما ذكر ليانه فهو حصره لا حصر عقلى لكون القسم الاخير مرسلا اذ لا يلزم من عدم كون السابق باعتبار التوقف والكمال والمبدء التحدود ان يكون بالزمان لجواز ان يكون بوجه آخر ويكون تقدم هدم الزمان على

وجود منه وأما أجزاء الزمان فقد ذكر في الجواب سبعة المنع فلا يضر درجته في السبق الزماني لأن اندفاع السند لا يستلزم اندفاع المنع
هــذا والتحويل على الجواب الأول (قال الإمام بهجة الاسلام الغزالي) في نفي الاستدلال الثاني القائل بأن المباري تعالى متقدم على
العالم والله لم متأخر عنه ان أراد انه متقدم عليه لا بالزمان بل بالذات اما بالطبع أو بالعلية فيلزم أن يكونا حادثين أو تقدمين واحتمال
حادثان لا المتقدم باى وجه كان اذا لم يكن له تقدم زماني لا يكون حالة تقدمه مغاير
ان يكون أحدهما قد عا والآخر ٣٠

التقرير بان الزمان مخلوق واحد وليس قبله زمان
 أصلاً ومعنى تقدم الباري على العالم هو انه كان ولا عالم ثم كان معه عالم ومفهوم قولنا كان ولا عالم وجود ذات الباري تعالى وعدم
 العالم فقط ومفهوم قولنا كان ومعه عالم وجود ذاتين فقط وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث وان كان الوهم لا يسكن عن تقدير
 شيء ثالث فلا تنفك الى أغاليط الاوهام (فان قيل) اننا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل كان وجود ذات الباري وعدم العالم حاصلين

ولا يصح ان يقال به - هذا الاعتبار كاذب الله ولا عالم بل الصحيح ان يقال يكون الله ولا عالم فدل على أن بينهما ما فرقا وان كانا متماثلين على ما مضى فأنه لفظ كان مفهوماً لثانها هو الماضي والماضي بذاته هو الزمان والماضي بغيره هو الحركة فانهما متماثلان في الزمان فما بالضرورة يلزم ان يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى الى وجود العالم (قلنا) المفهوم الاصل من اللفظين وجود ذات وعدم ذات والامر الثالث الذي به افتراق اللفظين نسبة لازمة بالقياس اليها بدليل ان الوجود نادم العالم ٣١ في المستقبل ثم قدرنا لنا بعد ذلك

وجود انا نيا صم منا حينئذ ان نقول كان الله ولا عالم سواء اردنا به العدم الاول او العدم الثاني وآية أن هذه نسبة ان المستقبل بينهما يجوز ان يصير ماضيا في غير نفسه بلفظ الماضي وهذا كله لجهز الوهم عن فهم وجود مبدأ الامع بقدر قيل له وذلك ان قيل الذي لا يتفك الوهم عنه بظن انه شيء موجود هو الزمان وهو كجهز الوهم عن تقدير تنهاى الجسم من غير أن يكون وراءه بعد ذلك او ملاء (وفيها نظر) لان النسبة التي بها افتراق اللفظين ليس الا المضي والاسم متماثل اذ لا تعقل هنا نسبة بها افتراق هذان اللفظان عن سواهما وهما صفات ذاتيان للزمان وانصاف غيرهما بواسطته فيلزم بالضرورة أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى الى وجود العالم فاسأل عائد بعينه (فان قلت) ذلك الزمان موهوم لا محقق فلا يلزم من تقدمه انه الى عليه بزمان موهوم ما ذكر من انه مذور (قلت) فينبذ

كذلك في المبدأ الاول فيلزم منه كثرة فاذن فيه - تر يسع لاثلاث بزعهم وهو ذاته وعقله نفسه وعقله مبدأه وانتهى الى الوجود بذاته ويمكن أن يراد انه واجب الوجود بغيره فيظهر تخميس وجه - هذا يعرف نعم في هؤلاء في الموضع (الاعتراض الرابع) أن نقول التثليث لا يكفي في المعلول الاول فان جرم السماء الاول لزم عندهم من معنى واحد من ذات المبدأ وفيه تركيب من ثلاثة اوجه (أحدها) انه مركب من صورة وهيولى وهكذا كل جسم عندهم فلا بد لكل واحد من مبدأ اذا الصورة بخلاف الهيولى وليس كل واحد على مذهبهم علة مستقلة الاجزاء حتى يكون أحدها بواسطة الآخر من غير علة أخرى زائدة عليه (الثاني) ان الجرم الاقصى على حد مخصوص في الكبر فاختصاصه بذلك القدر من بين سائر المقادير زائدة على وجود ذاته اذ كان ذاته محكماً له أصغر منه أو أكبر فلا بد من محض ذلك المقدار زائد على المعنى البسيط الموجب لوجوده لا لوجود العقل لان العقل وجود محض لا يختص بعقد دار مقابل لسائر المقادير فيجوز أن يقال العقل محتاج الى علة بسيطة (فان قيل) سيده انه لو كان أكبر منه لكان مستغنى عنه في تخصيص النظام الكلي ولو كان أصغر منه لم يصح النظام المقتصد فنقول وتعين وجه النظام هل هو كاف في وجود ماهية النظام أم لا فنقول في علة موجدة فان كان كافيا فقد استغنيت عن وضع الملل فاحكموا بان كون النظام في هذه الموجودات اقتضت هذه الموجودات بلا علة زائدة وان كان ذلك لا يكفي بل افتقر الى علة فذلك ايضا لا يكفي الاختصاص بالمقادير بل يحتاج ايضا الى علة التركيب (الثالث) هو ان الملك الاقصى انقسم الى نقطتين هما القطبان وهما ثابتا الوضع لا يفارقان وضعهما وأجزاء المنطقة يختلف وضعها فلا يخفى لو اما أن تكون جميع أجزاء الفلك الاقصى متشابهة فلم يلزم تعين نقطتين من بين سائر النقط لكونهما قطبين أو أجزاء مختلفة في بعضه احواس ليست في البعض فاما مبدأ تلك الاختلافات والجرم الاقصى لا يصدر الا من معنى واحد بسيط والبسيط لا يوجب الانسداد في الشكل وهو الكرى ومتشابه في المعنى وهو الخلق من الحواص المميزة وهذا ايضا لا يخرج منه (وان قيل) لعل في المبدأ انواعا من الكثرة لازمة لا من جهة المبدأ وانما تظهر لنا ثلاثة أو أربعة والباقى لم نطلع عليه وعدم عثورنا على عينه لا يشك كفا في ان مبدأ الكثرة كثرة وان الواحد لا يصدر منه كثير (قلنا) فاذن جوزتم هذا فقالوا ان الموجودات كلها على كثرتها وقد بلغت آلافا صدرت من المعلول الاول فلا يحتاج أن يقصر على جرم الفلك الاقصى في نفسه بل يجوز أن يكون قد صدر منه جميع النفوس الفلكية والانسانية وجميع الاجسام الارضية والسمائية بأنواع كثيرة لازمة في النظام واعلمها فبقع الاستغناء بالمعلول الاول ثم يلزم عليه الاستغناء بالعلة الاولى فانه اذا جاز تولد كثره يقال انها لازمة لانه مع انها ليست ضرورية في وجود المعلول الاول جاز ان يقدر ذلك مع العلة الاولى ويكون وجودها لا بعلة ويقال انها لازمة لا بعلة ولا يدري عددها وكذا تحصيل وجودها بلا علة مع الاول تحصيل ذلك بلا علة مع الثاني بل لا معنى لقولنا مع الاول والثاني اذ ليس بينهما مفارقة في زمان ولا مكان فلا يفارقهما في مكان ولا زمان ويجوز أن يكون موجودا بلا علة لم يختص أحدهما بالاضافة اليه (فان قيل) لقد كثرت الاشياء حتى زادت على ألف ويهعدان تبلغ الكثرة في المعلول الاول الى هذا الحد فذلك أكثرنا الوسائط (قلنا) قول القائل يهدهدار جهم ظن لا يحكم به في المعقولات الا ان

لا حاجة الى ما ذكره من التطويل وارتكاب ما بعد مكابرة من ان قولنا كان الله ولا عالم لا يدل الاعلى وجود ذات وعدم ذات فليتأمل (ثم قال) رحمه الله تعالى صفة ثابتة لهم لا لزوم قدم الزمان وذكر ما مضى له هو انه لو كان لزمان حادنا لا يمكن قبل خلق العالم وجود حركتين احدهما تنتهي الى ابتداء خلق العالم بمائة دورة والاخرى تنتهي اليه بمائة دورة مع كون الحركتين متساويتين في السرعة لانه لو امتنع وجود حركتين شأنهما ما ذكرناه قبل خلق العالم فاما لزمانها وما لانها لخلق عاجز عن خلقه - ملوا الاول باطل لانها كانتا

ممكنين بعد خلق العالم يلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وكذا الثاني لانه قادر على خلقه ما وقت خلق العالم فلم
انقلاب الباري من الهزالي القدرة وكل منهما محال ولا يمكن ان يتبدئ الحركتان مع الاستحالة ان تبدئ حركتان متساويتان في
السرعة والبطء ثم تنتهيان الى وقت واحد مع كونهما ماددو راتهما متساوية لانهما لا يكون الزائد مثل الناقص فقد حصل قبل
خلق العالم امتداد احدى ابعاده ٣٢ لا يمكن ان يحصل فيه الاماثة دورا والاخر بحيث يمكن ان يحصل منه ما تبادر دورا وهذا ان

الامته اذ ان المتفاوتان
بالزيادة والنقصان
لا حقيقة لهم ما الا زمان
فيلزم ان يكون قبل
وجود الزمان زمان وهو
محال فحين كونه الزمان
قديما وهو مقدار الحركة
وهي صفة قائمة بالجسم
فيلزم قدم العالم (ثم قل)
رحمه الله تعالى الاعتراض
ان كل هذا من عمل
الوهم واقرب طريق في
دفع المقاتلة للزمان
بالمسكان فانا نقول هل كان
في قدرة الله تعالى ان
يخلق الفلك الاعلى
في سمكه أكبر مما خلقه
بذراع فان قالوا لا فهو تجهيز
وان قالوا نعم فبذراعين
وثلاثة اذرع فكذلك
يرتقى الى غير النهاية
ونقول في هذا اثبات
بعد راء العالم له مقدار
وكية اذا لا كبير بذراعين
لا يشغل ما شغل الكبر
بذراع فورا العالم يحكم
هذا كية فيستدعي هذا
كبة وهو الجسم او الخلاء
فورا العالم خلاء أو لاء
وكذلك هل كان الله تعالى
قادر على ان يخلق كرة
العالم اصغر مما خلقه

يقول انه يستحيل فنقول لم يستحيل وما المراد والفصل انما هو ما جازنا الواحد واعتقدنا انه يجوز ان يلزم
المعلول الاول لان جهة العلة لازم واثنتان وثلاثة وما الخيل لاربعة وخمس وهكذا الى الالف والافن
يحكم بقدر دون مقدار فليس بعد مجاوزة الواحد مردود هذا ايضا قاطع (ثم نقول) هذا باطل بالمعلول
الثاني ما نه صدر منه فلك الكواكب وفيه من الكواكب المعروفة المسماة الف ونبف وهي مختلفة
المظيم والشكل والوضع واللون والتأثير والخصوة والسعادة فبعضها على صورة الجمل والثور والاسد
وبعضها على صورة الانسان ويختلف تأثيرها في محل واحد من العالم السفلي في التبريد والتسخين
والسعادة والخصوة وتختلف مقاديرها في ذاتها فلا يمكن ان يقال الكل نوع واحد مع هذا الاختلاف
ولو جاز هذا الجاز ان يقال كل اجسام العالم نوع واحد في الجسمية فيكفي اعله واحدة فان كان اختلاف
صفاتها وجواهرها وطبائعها دل على اختلافها فكذلك الكواكب مختلفة لا محالة وبغنى كل واحد
الى علة لصورتها وعلة لحيولاه وعلة لاختصاصه بطبيعته المسخنة او المبردة او المسعدة او النخسة وعلة
لاختصاصه بوضعه ثم لاختصاصه حملها باشكل انما هي المختلفة وهذه الكثرة ان تصور ان تعقل في
المعلول الثاني تصوري في المعلول الاول ووقع الاستغناء (الاعتراض الخامس) هو اننا نقول سلمنا لكم هذه
الامتناع الباردة والتحركات الفاسدة ولا يمكن كيف لا تسخيمون من أنفسكم في قولكم ان كون المعلول
الاول ممكن الوجود اقتضى وجود جرم الفلك الاقصى منه وعقله نفسه اقتضى وجود نفس الملك منه
وعقله الاول اقتضى وجود عقل الفلك منه وما الفصل بين هذا وبين كائن عرف وجود انسان غائب
وانه يمكن الوجود وان يعقل نفسه وصانعه فقال يلزم من كونه يمكن الوجود وجود فلك فيقال وأي
مناسبة بين كونه يمكن الوجود وبين وجود فلك منه وكذلك يلزم من كونه عاقلا لنفسه واصانته شيان
آخرا وهذا اذا قيل في انسان يخلق منه فكذلك في موجود آخر اذا كان الوجود قضية لا تختلف
باختلاف ذات الممكن انما كان او لم يكن كذا في موجود آخر اذا كان الوجود قضية لا تختلف
هذه الامتناع فضلا عن العقلاء الذين يشقون الشعر بزعمهم في المعقولات (مان قال كائلي) فاذا ابطالتم
مذهبهم فماذا تقولون انتم اتزعمون انه يصدر من الشيء الواحد من كل وجه شيان مختلفان فتكبرون
المعقول او تقولون المبدأ الاول فيه كثر فتنزكون التوحيد او تقولون لا كثر في العالم فتسكرون
الحس او تقولون لزمت بالوسائط فتضطرون الى الاعتراف بما قالوه (قلنا) نحن لم نخض في هذا
المكاب خوض عمه واما غرضنا ان نشوش دعاويهم وقد حصل على اننا نقول ومن زعم ان المصير
الى صدور اثنين من واحد مكابرة المعقول او اتصاف المبدأ بصفات قديمة ازلية مناقض للتوحيد
فها تان دعوتان باطلتان لا برهان لهم عليهما فانه ليس يعرف استحالة صدور الاثنين من واحد كما يعرف
واستحالة كون الشخص الواحد في مكانين وعلى الجملة لا يعرف بالضرورة ولا بالنظر وما المانع من أن
يقال المبدأ الاول عالم قادر مريد يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد يخلق الخلقات والمخائنات كما يريد وعلى
ما يريد فاستحالة هذا لا تعرف بضرورة ولا نظر وقد وردت به الانبياء المؤيدون بالهزات فيجب قبوله
(وأما البحث عن كيفية صدور الفعل من الله بالارادة) فنقول وطمع في غير مطلق والذين طمعوا
في طلب المناسبة وهو قمت ارجع حاصل نظرهم الى ان المعلول الاول من حيث انه ممكن الوجود

صدر

بذراع ثم بذراعين وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينتفي من الملا والشغل

للاحياء اذ لا ينتفي عند نقصان ذراعين أكبر مما ينتفي عند نقصان ذراع فيكون الخلاء مقدرا وان لا ليس بشي فكيف يكون
مقدرا (وجوابا) في تخيل الوهم تقدير الامكانات الزمانية قبل وجود العالم كجوابكم في تخيل الوهم تقدير الامكانات المكانية
وراء وجود العالم ولا فرق (فان قيل) نحن لا نقول بان ما ليس بممكن فهو مقدور فكذلك العالم أكبر مما هو عليه أو اصغر منه ليس

يمكن فلا يكون مقدورا (قلنا) هذا المذنب باطل من ثلاثة أوجه (أحدها) أن هذا مكابرة العقل فإن العقل في تقدير العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه بذراع ليس هو كقدر الجيع بين الأسود والبياض والوجود والعدم والامتنع هو الجيع بين النفي والاثبات واليه ترجع المحالات كلها فهو محكم فإد (الثاني) أنه إذا كان العالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكون أصغر منه ولا أكبر فهو جوده على ما هو عليه واجب لا يمكن والواجب مستغن عن العلة فهو لا يحتاج إلى ما قاله الدهريون من نفي ٣٣ الصانع ونفي سبب هو مسبب الأسباب

وليس هكذا مذهبكم (الثالث) أن هذا الفاعل لا يهز الخضم عن مقابلته بشئ له فنقول أنه لو لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكنات بل وافق الوجود الامكان من غير زيادة ولا نقصان (فإن قائم) وقد انتقل القديم من القدرة إلى العجز (قلنا) لأن الوجود لم يكن ممكنا فلم يكن مقدورا وامتناع حصول ما ليس بممكن لا يدل على العجز (وان قائم) أنه كيف كان متممها صار ممكنا (قلنا) ولم يسبق تخيل أن يكون متممها في حال ممكنا في حال (وان) قائم الاحوال مقسوبة (قيل لكم) والمقادير متساوية فكيف تكون مقسودا ممكنا وأكبر منه أو أصغر بمقدار نظر متممها فان لم يستحل هذا فهذا طريق المقاومة (والحقيقي) في الجواب أن ما ذكره من تمعذر الامكانات لا معنى له وإنما المسلم أن الله تعالى قادر قديم لا يمنع الفعل عليه أبدا لو أراد وليس في هذا القدر

صدر منه ذلك ومن حيث أنه عقل نفسه صدر منه نفس الفلك ومن حيث أنه عقل خالقه صدر منه عقل الفلك وهذه حقا لا نظار مناسبة فلتقبل مبادئ هذه الالهة ومن الانبياء وايضا صدقوا في هذا العقل ليس يحياها وانترك البحث عن الكيفية والكمية والمادية فليس ذلك مما يتسع له القوى البشرية ولذلك قال صاحب الشرع تفكر وافق خلق الله ولا تتفكر وفي ذات الله (مسئلة) في بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم (فنقول) الناس فرقان فرقة أهل حق وقدر أو ان العالم حادث وعلموا ضرورة ان الحادث لا يوجد بنفسه فافتقر الى صانع فعقل مذهبهم في القول بالصانع (وفرقة أخرى) هم الدهرية قد رأوا ان العالم قديم كما هو عليه ولم يثبتوا له صانع او معتقدهم مفهوم وان كان الدليل يدل على بطلانه (وأما الفلاسفة) فقد رأوا ان العالم قديم ثم أثبتوا له مع ذلك صانعا وهذا المذهب بوضعه متناقض لا يحتاج فيه إلى ابطال (فان قيل) نحن اذا قلنا ان للعالم صانعا لم نرد به فاعلا مختارا يفعل بعد ان لم يفعل كما شاهد في اصناف الفاعلين من الخياط والتساج والبناء بل نعني به علة العالم ونفسه المبدأ الاول على معنى انه لا علة لوجوده وهو علة لوجود غيره فان صانعنا صانعنا في التأويل وثبت وجوده لا علة لوجوده يقوم عليه البرهان القطعي على قرب (فاننا نقول) العالم موجوداته اما ان يكون لها علة أو لا علة لها فان كان لها علة فالتالي العلة لها علة أم لا علة لها وكذلك القول في علة الالهة فاما ان تتسلسل الى غير نهاية وهو محال واما ان تنتهي الى طرف فالأخيرة علة أولى لا علة لوجودها فأنفسها المبدأ الاول وان كان الاله موجودا بنفسه لا علة له فقد ظهر المبدأ الاول فان لم ننحى به الامور جود الالهة له وهو ثابت بالضرورة نعم لا يجوز أن يكون المبدأ الاول هو السموات لانها عدد ودليل التوحيد عنده فيعرف بطلانه بنظر في صفة المبدأ ولا يجوز أن يقال انه سماه واحد أو جسم واحد أو شمس أو غيره لانه جسم والجسم مركب من الصلابة والهيولى والمبدأ الاول لا يجوز أن يكون مركبا وذلك يعرف بنظرنا ان ما لمقصود ان وجود الالهة لوجوده ثابت بالضرورة والاتفاق وانما الخلاف في الصفات وهو الذي نفيه بالمبدأ الاول (والجواب) من وجهين (أحدهما) انه يلزم على مساق مذهبكم أن تكون اجسام العالم قدعة كذلك لا علة لها وقولكم ان بطلان ذلك يعلم بنظرنا فيبطل ذلك عليكم في مسألة التوحيد وفي نفي الصفات بهذه المسئلة (الثاني) وهو الخاص بهذه المسئلة هو أن نقول ثبت تقدير ان هذه الموجودات لها علة واعلمنا علة الالهة علة كذلك وكذا الى غير نهاية (وقولكم) انه يستحيل اثبات علل لانهاية لها لا يستقيم منكم فاننا نقول عرفتم ذلك ضرورة بغير واسطة أو عرفتموه بواسطة ولا سبيل الى دعوى الضرورة وكل مسلك ذكرتموه في النظر بطل عليكم بتجارب حوادث لا أول لها واذا جاز أن يدخل في الوجود ما لانهاية له فلا يبعد أن يكون بعضها علة لبعض وينتهي من الطرف الاخر الى معلول لا معلول له ولا ينتهي من الجانب الاخر الى علة لا علة لها كما ان الزمان السابق له آخره والآن ولا أول له فان زعمتم ان الحوادث الماضية ليست موجودة معها في الحال ولا في بعض الاحوال والمعدوم لا يوصف بالنهاية وعدم التنهاه فيلزمكم في النفوس البشرية المفارقة للابدان فانها لا تنفي عنكم والموجود المفارق للبدن من النفوس لانهاية لاعدادها اذ لم تزل نقطة من انسان وانسان من نقطة الى غير نهاية ثم كل انسان مات فقد بقي نفسه وهو بالعدد غير نفس من مات

(٥ - تماقت غزالي) ما وجب اثبات زمان ممتد الا أن يضيف الوهم اليه بتلبسه شيا آخر انتهى كلامه وفي كل واحد من الوجوه الثلاثة التي أبطل بها عدم امكان كون العالم أكبر مما هو عليه نظر (أما الاول) فلاننا نعلم ان مرجع المحالات كلها هو الجيع بين النفي والاثبات ولو سلم فيه كن ان يرجع ما نحن فيه اليه لانهم يزعمون ان هيولى الافلاك لا تقبل مقدارا أصغرا أو أكبر مما هي عليه فلو كان العالم أصغرا أو أكبر مما هو عليه لكانت مادة الافلاك قابلة وغير قابلة بمقدار هو أصغرا أو أكبر مما هي عليه الآن

(وأما الثاني) فلا يُلزم من وجوب كون العالم على القدر الذي هو عليه وامتناع أن يكون أصغراً أو أكبر منه أن يكون مستغنياً عن السبب الموجد فان معنى وجوب مقداره الخصوص له وامتناع أن يكون أصغراً أو أكبر ما هو عليه أنه إذا وجد بإيجاد الفاعل لا قبل مادته إلا هذا المقدار الخصوص دون ما عداها ما هو أكبر أو أصغر وهذا المقدار من لوازم وجوده وأين هذا من استلزام الاستغناء عن السبب الموجد ٣٤ (وأما الثالث) فلأن القول بأن العالم لم يكن قبل الوجود ممكن بل وافق الامكان الوجود

بـ يلزم الانقلاب من الامتناع الذي إلى الامكان ولا نزاع في استحالة امتناعه بخلاف القول بأنه كان مقداره للعالم دون ما هو أزيد منه أو أنه قد لا احتمال فيه لاحتمال أن لا تكون المادة قابلة لغير ذلك المندار كما ذكره فلا تتم المقابلة لظهور امتناع أحدهما دون الآخر (لا يقال) معنى قوله لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكن وان الوجود المقيّد بالوصول في الزمان السابق غير ممكن وهو أخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود المقيّد بالوصول في الزمان اللاحق ولا يلزم من امتناع الاخص امتناع الاعم ولا من امتناع أحد المتغايرين امتناع الآخر لحاجز أن يمنع وجوده المقيّد بالوصول في الزمان السابق ولا يمنع وجوده مطلقاً في الزمان اللاحق وليس فيه انقلاب من الامتناع الذاتي إلى الامكان بل الوجود المقيّد بالوصول في الزمان

قبله ومعها وبه وان كان الكل بالافرع واحداً فمقتضى في الموجود في كل حال نفوس لاعدادها (فان قيل) النفوس ليس لبعضها ارتباط بالبهض ولا ترتيب لها بالاطبيع ولا بالوضع وانما تخيل نحن موجودات لانهاية لها اذا كان لها ترتيب بالوضع كالاجسام فانها مرتبة ببعضها فوق بعض أو كان لها ترتيب بالاطبيع كاعمل والمملولات وأما النفوس فليست كذلك (قلنا) وهذا الحكم في الوضع ليس طرده بأولى من عكسه فلم أحلّم أحد القسمين دون الآخر وما البرهان المفرق وبم تنكرون على من يقول بأن هذه النفوس التي لانهاية لها لا تخلو عن ترتيب اذ وجود بعضها قبل البعض فان الايام والليالي الماضية لانهاية لها واذا قدرنا وجود نفس واحدة في كل يوم وليلة كان الحاصل في الوجود الآن خارجاً عن النهاية واقعا في ترتيب في الوجود أي بعضها بعد البعض والعلة غايته أن يقال انها قبل المملول بالاطبيع كما يقال انها فوق المملول بالذات لا بالمكان فاذ لم يستحل ذلك في القبل الحقيقي الزماني فينبغي أن لا يستحيل في القبل الذاتي الطبيعي وما بالهم لم يحوزوا أجساماً بهضها فوق بعض بالمكان إلى غير نهاية وبحوزوا موجودات بعضها قبل البعض بالزمان إلى غير نهاية وهل هذا لا يتحكم بأصل له (فان قيل) البرهان القاطع على استحالة علل إلى غير نهاية أن يقال كل واحد من آحاد العلل يمكن في نفسه أو واجب فان كان واجباً فلم يفتقر إلى علة وان كان ممكنًا فافان كل موصوف بالامكان وكل ممكن فيفتقر إلى علة زائدة على ذاته فيفتقر الكل إلى علة خارجة عنه (قلنا) لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم إلا أن يراد بالواجب ما لا علة له لوجوده ويراد بالممكن ما لو جوده علة وان كان المراد هذا فلتزجع إلى هذه اللفظة فنقول كل واحد ممكن على معنى أن له علة زائدة على ذاته والكل ليس ممكن على معنى أنه ليس له علة زائدة على ذاته خارجة عنه وان أريد بلفظ الممكن غير ما أردناه فهو ليس بفهوم (فان قيل) فهذا يؤدي إلى أن يتقوم واجب الوجود بمكنات الوجود وهو محال (قلنا) أن أردتم بالواجب والممكن ما أردناه فهو نفس المطلوب فلان لم انه محال وهو كقول القائل يستحيل أن يتقوم القديم بالحوادث والزمان عندهم قديم وآحاد الذوات حادثة وهي ذوات أوائل والجموع لا أول له فقد يقوم ما لا أول له بذوات أوائل وصدق ذات الأوائل على الآحاد ولم يصدق على المجموع وكذلك يقال على كل واحد أن له علة ولا يقال للمجموع علة وليس كل ما صدق على الآحاد يلزم أن يصدق على المجموع اذ يصدق على كل واحد أنه واحد وأنه بعض وأنه جزء ولا يصدق على المجموع وكل موضع عيناه من الأرض فانه قد استضاء بالشمس في النهار وأظلم بالليل وكل واحد حادث بعد أن لم يكن أي له أول والمجموع عندهم ماله أول فبين أن من يجوز حوادث لا أول لها وهو موصوف بالعناصر الأربعة والمتغيرات فلا يمكن من انكار علل لانهاية لها ويخرج من هذا أنه لا سبيل لهم إلى الوصول إلى اثبات المبدأ الأول لهذا الاشكال ويرجع فرقهم إلى التحكم المحض (فان قيل) ليست موجودة في الحال ولا موصوف بالعناصر وانما الوجود منها صورة واحدة بالفعل وما لا وجود له لا يوصف بالنهاية وهدم التناهي الا اذا قدر في الوهم وجودها ولا يبعد ما يقدر في الوهم وان كانت المقدرات أيضاً بهضها عللاً لبعض فلا انسان قد يفرض ذلك في وهمه وانما الكلام في الموجود في الاعميان لا في الأذهان ولا يبيح الأنفوس الاموات وقد ذهب بعض الفلاسفة إلى انها كانت واحدة أزلية قبل اتعاق بالابدان وعند مفارقة الابدان تعود فلا يكون فيها عدد فملا

السابق يمنع دائماً الوجود في الجملة في الزمان اللاحق يمكن دائماً (لانا نقول) لو جاز كون الشيء الواحد من الوجود في زمان ممتنع الوجود في زمان آخر بناء على أن الوجود في زمان سابق أخص من الوجود مطلقاً أو مغاير للوجود في زمان لاحق بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الاول امتناع ما هو أعم منه أو امتناع الوجود اللاحق لجواز استثناء الحوادث عن التحديد لجواز أن يمنع وجودها في زمان كونها معدومة وواجبة لذاتها حال كونها موجودة فلا حاجة لها إلى صانع يحدتها بل قوتها

امكان الازلية وغير متعززة له وذلك لان اذا قلنا مكانه ازل او ثابت ازلا كان الازل طرفا لا مكان فيه لزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعد الاتصاف وهو ثابت للعالم ولتأثير الباري تعالى ايضا (واذا قلنا ازيلته ممكنة) كان الازل طرفا لو جوده على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكننا امكانا ٣٦ مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكننا أصلا بل ممتنعا ولا يلزم من

هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل المتعزات دون الممكنات لان المتعز هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه هذا هو المشهور بين القوم (واعترض عليه بعض الافاضل من المتأخرين) باقامة الدليل على ان ازيله الامكان مستلزما لامكان الازلية وقال امكان الشيء اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا عن قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منه امر مستمر في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بد لا فقط بل ومما ايضا جواز اتصافه به في كل منها ما هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزما لامكان الازلية نعم ربما امتنع الازلية الغير وذلك لا ينافي الامكان الذاتي مثلا الحادث

بمقل سواد ليس بلون أي لم يجعله الله لونا فان ما ثبت للذات زائدا على الذات لم يمكن تقدير عدمه في الوهم وان لم يخلق في الوجود ولكن يقال هذا التقسيم خطأ في الوضع فلا يقال للسواد لون لذاته قولا يمنع ان يكون غير ذاته فكذلك لا يقال ان هذا الوجود واجب لذاته او لا له لذاته قولا يمنع ان يكون ذلك غير ذاته محال (مسلكهم الثاني) ان قالوا لو فرضنا واجبي الوجود لكانا متماثلين من كل وجه أو مختلفين فان كانا متماثلين من كل وجه فلا يعقل التعدد والاثنية اذا السواد ان هما اثنان اذا كانا في محلين أو في محل واحد ولكن في وقتين أو السواد والحركة في محل واحد في وقت واحد وهما اثنان لاختلاف ذاتيهما اما اذا لم تختلف الذاتان كالسوادين ثم اتحد الزمان والمكان لم يعقل التعدد ولو جاز ان يقال في وقت واحد في محل واحد سوادان لجاز ان يقال في حق كل شخص انه مهيمن ولكن ليس يتبين بينهما مغايرة واذا استحال التماثل من كل وجه ولا بد من الاختلاف ولم يمكن بالزمان ولا بالمكان فلا يبقى الا الاختلاف في الذات ومهم الاختلاف في شيء فلا يخلو ما ان يشتر كافي شيء أو لم يشتر كافي شيء فان لم يشتر كافي شيء فهو محال اذ يلزم ان لا يشتر كافي الوجود ولا في وجوب الوجود ولا في كون كل واحد قائما بنفسه لافي موضوع واذا اشتر كافي شيء واختلفا في شيء كان مافيه الاشتراك غير مافيه الاختلاف فيكون ثم تركيب اتقسام بالاقول واجب الوجود لا تركيب فيه وكما لا ينقسم بالكيفية فلا ينقسم ايضا بالاقول الشارح اذ لا تتركب ذاته من أمور يدل القول الشارح على تعددها كدلالة الحيوان الناطق على ما تقوم به ماهية الانسان فانه حيوان وناطق ومدلول لفظ الحيوان من الانسان غير مدلول لفظ الناطق فيكون الانسان متراكما من اجزاء تنظم في الحد بالفاظ تدل على تلك الاجزاء ويكون اسم الانسان لمجموعةها وهذا لا يتصور في واجب الوجود دون هذا لا يتصور الاثنية (والجواب) انه مسلم انه لا يتصور الاثنية الا بالمغايرة في شيء ما وان المتماثلين من كل وجه لا يتصور تغايرهما ولكن قولكم ان هذا النوع من التركيب محال في المبدأ الاول تحكم محض فالبرهان عليه (ولزم هذه المسئلة على حياها) فان من كلامهم المشهور ان المبدأ الاول لا ينقسم بالاقول الشارح كما لا ينقسم بالكيفية وعليه ينبغي اثبات وحدانية الله تعالى عندهم بل زعموا ان التوحيد لا يتم الا باثبات الوحدة لذات الباري من كل وجه واثبات الوحدة ينفي الكثرة من كل وجه والكثرة تنطرق الى الفوات من خمسة اوجه الاول بقبول الانقسام فعلا او ومما قلنا لم يكن الجسم الواحد واحدا مطلقا فهو واحد بالاتصال القائم به القابل للزوال فهو منقسم في الوهم بالكيفية وهذا محال في المبدأ الاول (الثاني) ان ينقسم الشيء في العقل الى معنيين مختلفين لا بطريق الكيفية كاتقسام الجسم الى الهولي والصورة فان كل واحد من الهولي والصورة وان كان لا يتصور ان يقوم بنفسه دون الآخر فمما شيا ت مختلفان بالحد والحقيقة ويحصل من مجموعهما شيء واحد هو الجسم وهذا ايضا منفي عن الله سبحانه فلا يجوز ان يكون الباري تعالى صورة في جسم ولا مادة وهولي جسم ولا مجموع وعه ما يمنع مجموعهما فلهما اثنين احدهما انه منقسم بالكيفية اعني التجزئة فعلا او وهما والثانية انه منقسم بالمعنى الى الصورة والهولي فلا يكون مادة لانها تحتاج الى الصورة واجب الوجود مستغن من كل وجه فلا يجوز ان يرتبط وجوده بشيء آخر سواء ولا يكون صورة لانها تحتاج الى مادة (الثالث) الكثرة بالصفات بتقدير العلم والقدرة والارادة فان

يمكن ازيلته بالنظر الى ذاته من حيث هو وممتنع اذا أخذ الحادث مقيدا بحدوثه فذات الحادث من حيث هو امكانه ازلي وازليته ايضا ممكنة واذا أخذ مع قيد الحدوث لم يمكن هذا الجميع امكان وجود اصل لان الحدوث امر اعتباري يستحيل وجوده في الخارج فالمجموع من حيث هو مجموع ممتنع لا يمكن (فان قلت) نحن نأخذ ذات الحادث لا وجوده بل مع الحدوث على انه قيد لا جزء فنقول انه ممتنع في الازل ويمكن في الازل (قلت) الامكان الذاتي معتبر بالقياس الى ذات الشيء

من حيث هو فان أخذ ذات الحادث وحده أو ذات المجموع فقد عرفت حالهما وان أخذ ذات الحادث مقيدا بقيد خارجي لم يتصور هناك إمكان ذاتي هذا ماذكره بعبارة (ورد عليه) بان الأعراض السببية كالحركة وما يتبعها لا يمكن أن يتنوع اجتماع أجزائها في الوجود والا كانت قارة وبكل واحد من تلك الأجزاء مكان مستمر أزلا والزم الانقلا ب مع امتناع استمرارها أزلا والزم أن تكون طبيعتها على التقضي وعدم الاستقرار فثبت فيها أزلية الامكان بدون إمكان الأزلية فانتقض ٣٧ الدليل بها (إذا عرفت هذا) فنريد

أن نسهل بعض ما نحن لنا في هذا المقام فنقول وبالله التوفيق الموجود من الحركة والزمان وغيرهما من الأعراض السببية ليس له هوية اتصالية بل أمر بسيط غير قابل للتقسيم مستمر وغير مستقر وبحسب استمراره وعدم استقراره يحصل في الخيال أمر متغير يحكم العقل بأنه لو وجد ذلك الأمر المتغير في الخارج اجتماع أجزائه في الوجود وهذا معنى كون تلك الأعراض غير قارة فليس للأعراض السببية الغير القارة الموحدة في الخارج أجزاء لا خارجا ولا فرضا حتى ينفقض بها أو ما نفس تلك الأعراض فاما مستمرة ويجوز استمرارها أزلا نظرا إلى ذاتها وان استشكل هذا المعنى في الصوت واستبعد أن يكون الصوت الواحد المستمر بسيطا غير منقسم فاعلم ان السبب للقول كون الحركة أمرا بسيطا غير منقسم هو أنه لو انقسم امتنع اجتماع

هذه الصفات وان كانت واجبة الوجود كان وجوب الوجود مشتركين الذات وبين هذه الصفات ولزم كثرة في واجب الوجود وانتفتت الوحدة (الرابع) كثرة عقلية تحصل بتركيب الجنس والنوع فان السواد سودا ولون والسوادية غير اللونية في حق العقل بل اللونية جنس والسوادية فصل فهو مركب من جنس وفصل والحيوانية غير الانسانية في العقل فان الانسان حيوان ناطق والحيوان جنس والناطق فصل وهو مركب من الجنس والفصل وهذا نوع كثرة فزعموا ان هذا أيضا منفي عن المبدأ الأول (والخامس) كثرة تلزم من جهة تقدير ماهية وتقدير وجود تلك الماهية فان الانسان ماهية قبل الوجود والوجود يردها عليها ويضاف اليها وكذا المثلث مثلا له ماهية وهو انه شكل يحيط به ثلاثة أضلاع وليس الوجود جزء من ذات هذه الماهية مقوما لها ولذلك يجوز ان يدرك العقل ماهية الانسان وماهية المثلث وليس يدري ان لها وجودا في الاعيان أم لا ولو كان الوجود مقوما لماهية لما تصور ثبوت ماهية في العقل قبل وجوده فالوجود منضاف الى الماهية سواء كان لازما بحيث لا تكون تلك الماهية الامو جودة كالسماء أو عارضا به كالماء يمكن كماهية الانسانية من زيد وعمر وماهية الأعراض والصورة والحادثة فزعموا ان هذه الكثرة تجب أيضا أن تنفي عن الأول فيقال ليس لماهية وجود يضاف اليها بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره فالوجود الواجب ماهية وحقيقة كلية كأن الإنسانية والشجرية والسماوية ماهية اذ لو ثبتت ماهية المكان الوجود الواجب لازما لتلك الماهية غير مقوم لها واللازم تابع ومعلول فيكون الوجود الواجب معلولا وهو مناقض لكونه واجبا ومع هذا فانهم يقولون للباري انه مبدأ أول ومو وجود جوهر واحد قديم وبقا في عالم وعقل وعافل ومعه قول وفاعل ونخالي ومر يدوقادر وحي وعاشق ومعه شوق ولذذ ومثلذذو جواد وخير محض وزعموا ان كل ذلك عبارة عن معنى واحد لا كثرة فيه وهذا من الجعائب فينبغي ان نحقق مذهبهم لانه فيهم أولام نشتغل بالاعتراض فان الاعتراض على المذاهب قبل التفهيم رعى في عمائه (والعمدة في فهم مذهبهم) انه لم يقول ذات المبدأ الأول واحد وانما تكثر الاسامي باضافة شيء اليه او اضافته الى شيء أو سلب شيء عنه والسلب لا يوجب كثرة في ذات المسلوب عنه ولا الاضافة توجب كثرة فلا تكثر اذا كثرت السلب وكثرت الاضافات ولكن الشأن في رده هذه الامور كلها الى السلب والاضافة فقالوا اذا قيل له أول فهو اضافة الى الموجودات بعده واذا قيل مبدأ فهو اشارة الى ان وجود غيره منه وهو سبب له فهو اضافة له الى معلولاته (واذا قيل موجود) فمعناه معلوم (واذا قيل جوهر) فمعناه الوجود مسلوبا عنه الحلول في موضع وهذا سلب (واذا قيل قديم) فمعناه سلب العدم عنه أولا (واذا قيل باق) فمعناه سلب العدم عنه آخر ويرجع حاصل القديم والباقي الى وجود ليس مسبوقا بعدم ولا ملحوقا بعدم (واذا قيل واجب الوجود) فمعناه انه موجود لا علة له وهو علة لغيره فيكون جماعين السلب والاضافة اذ نفي علة له سلب وجعله علة لغيره اضافة (واذا قيل عقل) فمعناه انه موجود يرى عن المادة وكل موجود هذه صفة فهو عقل أي به عقل ذاته ويشعر بها وبه عقل غيره وذات الله هذا صفة أي هو يرى عن المادة فاذن هو عقل وهما عبارة عن معنى واحد (واذا قيل عاقل) فمعناه ان ذاته الذي هو عقل فله معقول هو ذاته فانه يشعر بنفسه وبه عقل نفسه فذاته معقول وذاته عاقل وذاته عقل والكل واحد اذ هو معقول من حيث

أجزائه في الوجود والا لكان قارا وما امتنع اجتماع أجزائه في الوجود لا يكون موجودا بالضرورة وفيه لزم أن لا تكون الحركة موجودة في الخارج وهو باطل بالضرورة فيجب أن تكون الحركة أمرا بسيطا حتى يجوز وجوده في الخارج وهو المطلوب وهذا البرهان جار في جميع الأعراض السببية صوتا كان أو غيره فلزم القول بكونه أمرا بسيطا غير منقسم ومستمر لانه لما كان معلولا لانه وجوهره الذي هو حركة مخصوصة حاله من قبح أو قلع مخصوصين وكأنت الحركة مستمرة كان معلولا أيضا مستمرا بحسب استمرارها

فإذا انقطع توجّهه يتقدم الصوت الحاصل فيه وإذا أدى توجّهه إلى توجّه هواء آخر تجاوز له حصل صوت آخر ولم جرا إلى انقطاع التوجّهات وليس الصوت الحاصل في التوجّه الثاني هو الصوت الأول الحاصل في التوجّه الأول واللازم انتقال العرض وهو مستحيل وكان الاستبعاد انما نشأ من فهم كون الصوت الواحد عبارة عن الاصوات القائمة بالاهوية المتجاوزة إلى أن تنقطع وليس كذلك فانها اصوات متعددة لتعدد محالها ٣٨ وكذلك الصوت المروض للحروف المتعددة فانه في الحقيقة اصوات متعددة كل منها

مستمر زمانا وحاصلة من توجّهات متعددة تحصل من آلات عدة في الخلق لتوجّه الهواء يتصل ببعض تلك الاصوات ببعض حسا فظن لذلك صوتا واحدا (فان قيل) الحروف الآتية التي تروض الاصوات عند انقطاعها كمروض الآن للزمان واللفظ لاخط لاشك انهما موجودا كونهما مستمرين في الزمان ولا يمكن ان يمتدح وجودها الا في الآن ولا يتصور استمرارها زمانا فصلا عن استمرارها في الازمنة الغير المتناهية فبذلك ممتنع فيهما (قلنا له) انه يمنع كون امتناع وجودها في الزمان بحسب ذاته ونقول لم لا يجوز أن يكون عدم تصورها استمرارها لامر خارج من ذاته واقام النقص بها يتوقف على اثبات امتناع وجودها على الاستمرار نظر الى ذاته فليتنامل (بقى في كلام ذلك الفاضل اشكال) وهو ان امكان الشيء ليس معناه جواز اتصافه بجميع أنحاء الوجود بل معناه جواز اتصافه بوجود ما في الجملة فيكون في

انه ماهية مجردة عن الماد غير مستورة عن ذاته الذي هو عقل يعني انه ماهية مجردة عن المادة لا يكون شي مستورا عنه ولما عقل نفسه كان عقلا ولما كان نفسه معقولا لنفسه كان معقولا ولما كان عقله بذاته لا زائدا على ذاته كان عقلا ولا يبعد ان يتحد العقل والمقول واحد ابروجه ما وان كان ذلك يفارق عقل الاول فان ما لا اول عقلا لا يكون عقلا فيكون العقل والمقول واحد ابروجه ما وان كان ذلك يفارق عقل الاول فان ما لا اول بالفعل أبدا وما لنا يكون بالقوة تارة وبالفعل أخرى (واذا قيل خالقي وفاعلي وبارئي وسائر صفات الفعل) فعناء ان وجوده وجود شريف يفيض عنه وجود الكل فيضانا لازما وان كان وجود غيره حاصل منه وتباها لوجوده كما يتبع النور الشمس والامعان النار ولا تشبه نسبة العالم اليه نسبة النور الى الشمس الا في كونه معلولا فقط والا فليس هو كذلك فان الشمس لا تشعر بفيضان الضوء عنها ولا النار بفيضان الامعان فهو طبع محض بل الاول عالم بذاته وان ذاته مبدء الوجود غيره ففيض عنه معلوم له فليس به غفلة عما يصدر عنه ولا هو ايضا كالواحد منها اذا وقف بين مريض وبين الشمس فان دفع حر الشمس عن المريض بسببه لا باختياريه ولكنه عالم به وهو غير كاره ايضا له وانه عالم بان كماله في ان يفيض عنه غيره أي الظل وان كان الواقف ايضا مريد الوقوع الظل فلا يشبه ايضا ان المظل الفاعل للظل شخصه وجسمه والعالم الراضي بوقوع الظل نفسه لاجسه وفي حق الاول ليس كذلك فان الفاعل منه هو العالم وهو الراضي أي انه غير كاره له وانه عالم بان كماله في ان يفيض منه غيره بل لو أمكن ان يفرض كون الجسم المظل بعينه هو العالم بعينه بوقوع الظل وهو الراضي لم يكن ايضا ما سوا الاول فان الاول هو العالم وهو الفاعل وعلمه هو مبدء فعله فان علمه بنفسه في كونه مبدء الكل فله فيضان الكل فان النظام الموجود يتبع النظام المعقول يعني انه واقع به فكونه فاعلا لا غير زائد على كونه عالما بالكل اذ علمه بالكل فله فيضان الكل عنه وكونه عالما بالكل لا يزيد على علمه بذاته فانه لا يعلم ذاته ما لم يعلم انه مبدء الكل فيكون المعلوم بالقياس الاول ذاته ويكون الكل معلوما عنده بالقياس الثاني فهذا معنى كونه فاعلا (واذا قيل قادر) فلا نغني به الا كونه فاعلا هي الوجه الذي قررناه وهو ان وجوده وجود يفيض عنه المقدورات التي بفيضاتها ينتظم الترتيب في الكل على ابلغ وجوده الامكان في الكمال والحسن (واذا قيل انه مريد) لم نغن به الا ان ما يفيض عنه ليس هو عاقلا عنه وليس كارهه بل هو عالم بان كماله في فيضان الكل عنه فحين لهذا المعنى ان يقال هو راض وحازان يقال للراضي انه مريد فلا يكون الارادة الا عين القدرة ولا القدرة الا عين العلم ولا العلم الا عين الذات فكل اذن يرجع الى عين الذات وهذا لان علمه بالاشياء ليس مأخوذا من الاشياء والالكان مستقيد اوصفا او كمالا من غيره وهو محال في واجب الوجود واكن علمنا على قسمين علم حصل من صورة ذلك الشيء كعلمنا بصورة السماء والارض وعلم اخترعناه كشيء لم نشاهد صورته واكن صورنا في أنفسنا من أحد ثناء فيكون وجود الصورة مستفاد من العلم لا العلم من الوجود وعلم الاول بحسب القسم الثاني وان تمثيل النظام في ذاته سبب لفيضان النظام عن ذاته نعم لو كان مجرد حضور صورة نقش أو كتابة خط في نفوسنا كافيا في حدوث تلك الصورة لكان العلم بعينه منها هو القدرة بعينها والارادة بعينها ولكنا الصورة فليس يكفي تصورنا لايحاد الصورة بل نحتاج مع ذلك الى ارادة جديدة تنبعث من قوة شوقية لتحرك من مامع القوة المحركة للمضلل والاعصاب في

امكان الشيء جواز اتصافه بالوجود الواقع في زمان متناه فاللازم من كون امكان الشيء مستمرا ازاها وان لا يكون الاعضاء ذلك الشيء في ذاته ما نغني في شيء من اجزاء الازل من قبول الوجود الواقع في زمان متناه فيكون عدم المنع عن قبول الوجود الواقع في زمان متناه مستمرا في جميع تلك الاجزاء ولا نسلم انه يلزم من ذلك أن لا يكون مانعا عن قبول الوجود المستمر الواقع في جميع اجزاء الازل فان هذا اللزوم ليس بضروري ولا عام عليه برهان بل اللازم هو جواز الاتصاف بالوجود في كل جزء لا يلزم منه جواز الاتصاف في

جميع الأجزاء (ومحصل ما ذكره الامام الغزالي في تقريره هذا الوجه) هو ان كان وجود العالم أزلي والالزم الانقلاب فاذا كان الامكان أزليا فالامكان على وفق الامكان لم يزل به - في اذا كان الامكان أزليا كان الممكن أيضا أزليا ولم يبين هذه الملازمة مع انها غير ظاهرة في نفسها وبيننا بعضهم بانه لو لم يكن أزليا بل كان حادثا لاستحال أن يكون أزليا لاستحالة كون الحادث أزليا فلا يكون امكانه أزليا وقد ثبت أنه أزلي وخلافه ظاهر فان المستحيل كونه أزليا على تقدير حدوثه هو ٣٩ ذات العالم من حيث أنه مقيد بقيد الحدوث لا ذاته من حيث هو والالزم من كون امكانه أزليا على تقدير تسليمه هو أن يصح كون ذات العالم من حيث هو أزليا وهو لا ينافي استحالة أزليته من حيث أنه حادث ثم انه رحمه الله تعالى لم يرد هذا الجواب على ان قال العالم لم يزل ممكن الحدوث فلا جرم مامن وقت الاو يتصور احداثه فيه واذا قدر موجودا أبدا لم يكن الواقع على وفق الامكان فليتنامل في توجهه (وقد يجاب) بان قولنا في كل العالم كقولكم في الحادث المعين فان حكمته في الحادث المعين انه كان محتما في الازل ثم انقلب ممكنا فيما لا يزال فحين نقول في كل العالم كذلك وان حكمته انه كان في الازل مع انه لم يجب حصوله في الازل فكذلك ههنا وهذا الجواب لا يتم على ما ذكرنا من التقرير لان الممكنات عندهم قسمان قسم يكنى امكانه الذاتي في فيض الوجود عليه من المبدأ من غير

الأعضاء الآلية فيحرك بضره العضل والاعصاب اليد وأغبرها ويحرك بحركتها القلم أو آلة أخرى خارجة وتحرك المادة بحركة القلم كالمداد أو غيره ثم تحصل الصورة المتصورة في نفوسنا فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة في نفوسنا قدرة ولا إرادة بل كانت القدرة فينا عند المبدأ المحرك للعضل وهذه الصورة محرركة لذلك المحرك الذي هو مبدأ القدرة وليس كذلك في واجب الوجود فانه ليس مركبا من أجسام تنبث القوى في أطرافها فكانت القدرة والارادة والعلم والذات منه واحدا (واذا قيل له حى) لم يرد به إلا أنه عالم بما فيض عنه الوجود الذي سمي فعله فان الحى هو الفعل الدراك فيكون المراد به ذاته مع اضافة الى الأفعال على الوجه الذى ذكرناه لا تحيا تنافوا لانتم الا بقوتين مختلفتين ينبعث عنهما الادراك والفعل بخيالاته عين ذاته أيضا (واذا قيل له جواد) فعناءه يفيض عنه الكل لا لغرض يرجع اليه والجود يتم بشيئين أحدهما أن يكون للعلم عليه فائدة فيما هو به منه فله من يهب شيئا من هو مستغن عنه لا يوصف بالجود والثاني أن لا يحتاج الجواد الى الجود فيكون اقدامه لحاجة نفسه وكل من يجود لغيره أو يثنى عليه أو يتخلص من مذمة فهو مستغنى وليس بجواد وانما الجود الحقيقي لله تعالى فانه ليس يفتنى به خلاصا عن ذم ولا كمالا مستغنى فادع فيكون الجواد اسما منبثعا عن جوده مع اضافة الى الفعل وسلب للغرض فلا يؤدي الى الكثرة في ذاته (واذا قيل خير محض) فاما أن يرد به وجوده بريثا عن النقص وامكان العدم فان الشر لا ذات له بل يرجع الى عدم جوهر أو عدم صلاح حال الجوهر والافالو جوده من حيث انه وجود خير فيرجع هذا الاسم الى السلب لامكان النقص والشر وقد يقال خيرا هو سلب لمقام الاشياء والاول مبدا النظام كل شئ فهو خير ويكون الاسم دالا على الوجود مع نوع اضافة (واذا قيل واجب الوجود) فعناءه هذا الوجود مع سلب علة لوجوده وحالة علة لعدمه أو لا و آخر (واذا قيل عاشق ومعشوق ولذيق وملتذ) فعناءه ان كل جمال وجهاء وكمال فهو محبوب ومعشوق لذى الكمال ولا معنى للذة الادراك الكمال الملائم ومن عرف كمال نفسه في احاطته بالمعلومات لو احاط بها وفي جمال صورته وفي كمال قدرته وقوة أعضائه وبالجملة ادراكه لمحتور كل كمال هو ممكن له لو أمكن أن يتصور ذلك في انسا واحد كان محال الكمال وملته ذاهبا وانما تنقص لذته بتقدير العدم والنقصان فان السرور لا يتم بما يزل أو يخشى زواله (والاول) له البهاء الا كماله والجمال الا ثم اذ كل كمال هو ممكن له فهو حاصل له وهو مدرك لذلك الكمال مع الا من من امكان النقصان والزوال والكمال الحاصل له فوق كل كمال تحبه وعشقه لذلك الكمال فوق كل احباب والتذاهبه فوق كل التذاهب لانه لا نسبة للذاتنا اليها المتقبل هي أجل من أن يعبر عنها بالذة والسرور والطيبة لأن تلك المعاني ليس لها عبارات عندنا فلا بد من الابداع في الاستعارة كما نستعمل لفظ المرديد المختار والفعل مع القطع ببعده ارادته عن ارادتنا وبعد قدرته وعلمه عن قدرتنا وعلمنا ولا بعد أن يستشع عبارة اللذة فيستعمل غيرها والمقصود ان حالته أشرف من أحوال الملائكة وأخرى بان يكون مغبوطا وحالة الملائكة أشرف من أحوالنا ولو لم تكن لذة الاف شهوة الهطن والفرج لكان حال الحمار والخنزير أشرف من حال الملائكة وليس له الذلة أى للبادى من الملائكة المجردة عن المادة الا السرور بالشرع بما خصت به من الكمال والجمال الذى لا يخشى زواله ولكن الذى لا يزال فوق

احتياج الى الامكان الاستعدادى وقسم يحتاج الى استعداد المادة لحصوله ومنها أو ما قالوا والقسم الاول متمم الوجود لا نقصان في تهيئته والمبدأ تام في فاعليته فلو لم يفيض عليه من المبدأ وجود لم يترك الجود وأما القسم الثانى فهو في الازل غير متمم لقبول الوجود من المبدأ بل يتوقف على استعداد المادة لعدم ايجادها في الازل لا ينافي الجود لان الجود فائدة ما ينبغي لمن ينبغي لا عوض ولا لغرض وقبل تمام استعداد المادة لو جود الحادث لا يكون ايجادها فائدة ما ينبغي لمن ينبغي حتى يكون تركه الايجاد ترك الجود (الوجه

(الاربع) من وجوه استدلالهم على قدم العالم هو ان كل حادث مسبوق بالمادة فلزم تكن المادة قديمة لكان كل مادة مسبوقه باخرى
 لا الى نهاية ولزم التسلسل في المواد المترتبة المهيمنة في الوجود وذلك باطل بالبرهان والاتفاق كالواثبت لنا بهذا المقدار ان لنا قد عاينوا
 الله تعالى وان شئت اثبات قدم الاجسام قلنا المادة الاولى القديمة التي هي المسماة بالهولي لا تخلو عن الصورة الجسمية والتنوعية
 فتكونان ايضا قديمتين فيلزم قدم ٤٠ الجسم لان الجسم عبارة عما تركب من هذه الثلاثة واذا كان جميع الاجزاء المادية

والضرورة لشيء قديما
 كان ذلك الشيء قديما
 بالضرورة وهذا
 الاستدلال موقوف على
 اثبات الهولي والصورة
 وان الهولي لا تخلو عن
 الصورة واثبت ان كل
 حادث مسبوق بالمادة
 فلزم كذا ما عولوا عليه في
 اثبات هذه المقدمات من
 الادلة وما نوجده عليها
 من ايرادوا لابطال اظهر
 بطلان دليلهم اما الهولي
 فزبد ما تجوا به على
 وجودها وانهم قالوا
 الجسم البسيط اي الذي
 لا يركب من الاجسام
 المختلفة الطباع كالماء
 مثلا لا يتركب من اجزاء
 لا تجزأ وما في حكمها من
 الجواهر المنقسمة في جهة
 او في جهتين فقط لا متنازع
 وجودها في الخارج فهو
 متصل في حد ذاته فلو كان
 قائما بذاته وكان حقيقة
 الجسم عبارة عنه لكان
 تفريق الجسم الى جسيمين
 اعتداله بالكتابة ايجاد
 آخرين عن كتم العدم
 وذلك لان الجسم المتصل
 في حد ذاته اذا طرأ عليه
 الانفصال وحصل هناك

الذي لللائكة فان وجود الملائكة التي هي العقول المجردة وجود ممكن في ذاته واجب الوجود بغيره وامكان
 العدم نوعين ونقص فليس شيء بريثا عن كل شيء مطلقا سوى الاول فهو الخير المحض وله الالهاء والجمال
 الاكل هو مشوق عشقه غيره اولم يشقه كما انه عاقل وعقول غيره اولم يعقله وكل هذه المعاني
 راجعة الى ذاته والى ادراكه لذاته وعقله لذاته هو عين ذاته فانه عقل مجرد فيرجع الكل الى معنى واحد
 فهذا طريق تفهيم مذهبهم فهذه الامور منقسمة الى ما يجوز اعتقاده فثبت ان لا يصلح على اصلهم
 والى ما لا يصلح اعتقاده فثبتين فسادهم والعدا الى المراتب الخمسة في اقسام الكثرة ودعواهم نفيها ولنبين
 عجزهم عن اقامة الدليل وانهم لكل واحد مسئلة على حيا لها (مسئلة) اتفقت الفلاسفة على
 استحالة اثبات العلم والقدرة والارادة للبدن الاول كما اتفقت المنزلة عليه وزعموا ان هذه الاسامي وردت
 شرعا ويجوز اطلاقها لغة ولكن ترجع الى ذات واحدة كما سبق ولا يجوز اثبات صفة زائدة على
 ذاته كما يجوز في حقنا ان يكون علمنا وقدرةنا وصفاتنا زائدة على ذاتنا وزعموا ان ذلك يوجب كثرة لان
 هذه الصفات لو طرأت عليه لكانت علمنا زائدة على الذات ان تجددت ولو قدرت مقارنة الوجودنا من
 غيرنا لما خرج عن كونه زائدا على الذات بالمقارنة وكل شيئين اذا طرأ أحدهما على الآخر علم ان
 هذا ليس ذلك وذلك ليس هذا فلو قدرنا ايضا عقل كوننا شيئين فاذن لا يخرج هذه الصفات بان
 تكون هذه الصفات مقارنة لذات الاول عن ان تكون اشياء سوى الذات فيوجب ذلك كثرة في واجب
 الوجود وهو محال فلماذا اجمعوا على نفي الصفات فيقال لهم وهم عرفت استحالة الكثرة من هذا الوجه
 وانهم مخالفون من كافة المسلمين سوى المنزلة (فما البرهان عليه) فان قول القائل الكثرة محال
 في واجب الوجود مع كون الذات الموصوفة واحدة يرجع الى انه يستحيل كثرة الصفات وفيه
 النزاع واما استحالة معلومة بالضرورة فلا بد من البرهان ولهم مسئلة (الاول) قولهم البرهان
 عليه ان كل واحد من الصفة والموصوف اذا لم يكن هذا ذاك ولا ذاك هذا فاما ان يستغنى كل واحد
 عن الآخر في وجوده او يفتقر كل واحد الى الآخر او يستغنى واحد عن الآخر ويحتاج الآخر
 فان فرض كل واحد منهما متغنيا فلهما واجب الوجود وهو الاثنينية المطلقة وهو محال واما ان يحتاج
 كل واحد منهما الى الآخر فلا يكون واحدا منه وارادوا واجب الوجود اذ معنى واجب الوجود ما قوامه
 بذاته وهو مستغن من كل وجه عن غيره فاما احتياج الى غيره فذلك الغير علمته اذ لو رفع ذلك الغير لامتنع
 وجوده فلا يكون وجوده من ذاته بل من غيره (وان قيل) أحدهما يحتاج دون الآخر فالذي
 يحتاج معلول والواجب الوجود هو الآخر وهو ما كان معلولا لا افتقر الى سبب فيؤدي الى ان
 ترتبط ذات واجب الوجود بسبب (والاعتراض على هذا ان يقال) المختار من هذه الاقسام هو
 القسم الاخير ولكن ابطالكم القسم الاول وهو الاثنينية المطلقة قد بينا انه لا برهان لكم عليه في
 المسئلة التي قبل هذه وانتم الا بالبناء على نفي الكثرة في هذه المسئلة وما بعدها فما هو رفع هذه
 المسئلة كيف تنفي هذه المسئلة عليه ولكن المختار ان يقال الذات في قوامه غير محتاج الى الصفات
 والصفة محتاجة الى الموصوف كما في حقة فبقي قولهم ان المحتاج الى غيره لا يكون واجب الوجود فيقال
 ان أردت بواجب الوجود انه ليس له فاعليه فلم قلت ذلك وبم استحالة ان يقال كما ان ذات واجب

جسمه ان لا يكون ذلك المتصل بالوحداني بلامفصل باقيا بذاته ضرورة ولم يكن هذان القسمان موجودين
 فيه بانفصال والالكان دامفصل بالفعل لا منفصل في حد ذاته فقد عدم ذلك المتصل الواحد بالكتابة ووجد متصلا آخران من كتم
 العدم وهو باطل بالضرورة فتبين ان هناك شيئا آخر مشترك بين المتصل الاول وبين هذين المتصلين باقيا بينهما في الحالين لئلا يكون
 التفريق اعتدالا بالكتابة فيكون هـ مع المتصل الواحد متصلا واحد اربع المتصلين متصلا متصلا فلا يكون ذلك الاشياء في نفسه واحدا

ولامتدادا ولا متصلا ولا منفصلا بل هو في ذلك تابع لذلك الجوهر المتصل في ذاته فيكون واحدا بوحدة ومتممدا بامتداده ومنتهلا لام اتصاله منفصلا مع تمده وانفصال به عنه عن بعض واذا كان ذلك الشيء مع المتصل الواحد متمصلا واحدا ومع المتصل المتمم متمصلا متممدا كان المتصل الواحد والمتمم متمصلا به اختصا بالمتصوت فيكون محلا للمتصل الواحد حال الاتصال ولا متصلا حال الانفصال فيكون جوهر الامتناع كون العرض محلا للجوهر فهذا الجوهر الذي هو محل ٤١ للجوهر المتصل في ذاته هو المسمى

بالجوهري الاول وذلك الجوهر المتصل يسمى صورة جمعية والجسم المطلق مركب منهما (والجواب عنه) بعد تسليم بطلان الجزء الذي لا يتجزأ أن انتفاء الجزء الذي لا يتجزأ وما في حكمه لا يستلزم أن يكون الجسم الذي يدعى كونه بسيطاً كالماء متمصلا في نفسه بل اللازم أحد الأمرين إما كونه متمصلا في نفسه كما هو عند المحس فيكون جسده مفردا غير ملتبس من اجسام واما كونه منتظما في تركيبه الى اجسام مفردة فلم لا يجوز أن يكون الجسم الذي نحن بصدده مركبا من اجسام مفردة قابلة للقسمة الوهمية دون الخارجية فلا يثبت وجود الهيولى (لا يقال) القسمة الوهمية في كل جزء من تلك الاجزاء القابلة للانقسام الوهمي تحدث اثنيثية يكون طباع كل منهم موافقا لطباع الآخر وطباع سائر الاجزاء المنفصلة بالفعل لان الكلام في الجسم البسيط فتكون متشاركة اما في الامتناع عن قبول

الوجود قديم لا فاعل له فكذلك صفته قد عتقه ولا فاعل لها وان أردت بواجب الوجود أن لا يكون له علة قابلية فهو ليس بواجب الوجود على هذا التأويل ولا يمكنه مع هذا قديم لا فاعل له فما المحيل لذلك (فان قيل) واجب الوجود المطلق هو الذي ليس له علة فاعلية ولا قابلية فاذا سلم ان له علة قابلية فقد سلم كونه معلولا (قلنا) تسمية الذات القابلة علة قابلية من اصطلاح حكم والدليل لم يدل على ثبوت واجب الوجود بحكم اصطلاح حكم وانما يدل على اثبات طرف ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات ولم يدل الا على هذا القدر وقطع التسلسل (قلنا) وقطع التسلسل ممكن بواحدة له صفات قد عتقه لا فاعل لها كما لا فاعل لذاته وليكنها تكون مقررة في ذاته فانه طرح لفظ واجب الوجود فانه ممكن التلبس فيه فان البرهان لم يدل الا على قطع التسلسل ولم يدل على غيره البتة فدهوى غيره محكم (فان قيل) كما يجب قطع التسلسل في العلة الفاعلية يجب قطعها في القابلية اذ لو افتقر كل موجود الى محل يقوم فيه وافتقر المحل ايضا للزم التسلسل كما لو افتقر كل موجود الى علة وافتقرت العلة ايضا الى علة (قلنا) صدقتم فلا جرم قطعنا هذا التسلسل ايضا وقلنا ان الصفة في ذاته وليس ذاتها قائما بغيره اذ علمنا في ذاتنا واذنا ان المحل له وليس ذاتنا في محل فالصفة انقطع تسلسل علتها الفاعلية مع الذات اذ لا فاعل لها كما لا فاعل للذات بل لم تزل الذات بهذه الصفة موجودة بلا علة لها ولا لصفاتها (واما العلة القابلية) فلم ينقطع تسلسلها الا على الذات ومن أين يلزم أن ينتهي المحل حتى تنتهي العلة والبرهان ليس يضطر الى قطع التسلسل فكل طريق أمكن قطع التسلسل به فهو وفاقا بمقتضى البرهان الذي الى واجب الوجود وان أراد بواجب الوجود شي سوى موجود ليس له علة فاعلية حتى ينقطع به التسلسل فلان تسلسل ان ذلك واجب اصلا ومهما اتسع العقل اقول موجود قديم لا علة له وجوده اتسع لقبول قديم موصوف لا علة له وجوده في ذاته وفي صفاته جميعا (المسلك الثاني) قولهم ان العلم والقدرة فينا ماسداً خيلين في ماهية ذاتنا بل كانا عارضين واذا ثبتت هذه الصفات الاول لم تكن ايضا داخلية في ماهية ذاته بل هي عارضة بالاضافة اليه وان كان دائما له ورب عارض لا يفارق او يكون لازما لماهية وبه يبرهن ذلك مقوما لذاته واذا كان عارضا كان تابعا للذات وكان الذات مضافا فكان معلولا فكيف يكون واجب الوجود وهذا هو الاول مع تغيير عبارته (فنقول) ان عنيتم بكونه تابعا للذات وكون الذات سببا له ان الذات علة فاعلية له وانها مفعولة للذات فليس كذلك فان ذلك يلزم في علمنا بالاضافة الى ذاتنا اذ ذواتنا ليست بعلة فاعلية لعلمنا (وان عنيتم) ان الذات محل وان الصفة لا تقوم بنفسها في غير محل فهذا مسلم فلم يمنع هذا فبان بغيره بالتابع او المعارض او الماهول او ما اراده المعبر لم يتغير المعنى اذ لم يكن المعنى سوى انه قائم بالذات قياسا الصفات بالموصوفات ولم يستحيل أن يكون قائما في ذات وهو مع ذلك قديم ولا فاعل له فكل اداتهم تهويل بتقبيح العبارة بتسميته بمكماو جائزا وتابعا ولا زما ومع لولا ان ذلك مستنكر فيقال له ان اريد بذلك ان له فاعلا فليس كذلك وان لم يرد به الا انه لا فاعل له ولا يمكن له محل هو قائم فيه فليبرعن هذا المعنى بأى عبارة ارد فلا استعجال فيه وورد بها لولا يتقبح العبارة من وجه آخر فقلوا هذا يؤدي الى أن يكون الاول محتاجا الى هذه الصفات فلا يكون غنى مطلقا اذ الغنى المطلق من لا يحتاج الى غيره بذاته وهذا كلام لفظي في غاية الركاكة فان صفات الكمال لا تباين ذات الكمال حتى يقال انه يحتاج الى غيره فاذا

٦ - تماقت عزالي
الانفصال الخارجي أو في جواز قبوله لان ذلك حكم الامور المتحدة بالماهية
والاول باطل قطعاً فحين الثاني في كل واحد من تلك الاجسام الصغار قابل للقسمة الفلكية وبه يحصل المطلوب الذي هو اثبات
الهيولى (لانا نقول) لان سلم توقع الاجزاء في الماهية لجواز ان تكون مخالفة في الماهية بحيث لا يوجد في اجزاء متوافقة في الماهية
النوعية واستبعاد تركب الماهية المتشابهة الاجزاء في الجسم من اجزاء مخالفة الخلق باسرها مما يحجب في امثال هذه المقامات

ثم لو سلمنا ان انتماء الجزء الذي لا يقترأ وما في حكمه يستلزم ان يكون الجسم الذي يدعي كونه بسيطا كاملا مثلثا مقصدا لا واحدا فلا نسلم
ان ذلك الامر المتد اذا كان قائما بذاته يلزم ان يكون تفريق الجسم اعدا ماله بالكلية واجبا للجسمين آخرين عن كتم العدم (قوله)
لان الجسم المتصل في حد ذاته اذا طرأ عليه الاتصال وحصل هناك جسمان لا يكون ذلك المتصل الواحد في الامة فصل باقيا بذاته
ولم يكن هذان الجسمان موجودين فيه ٤٣ بالفعل ان اريد به ان المتصل الواحد في غير ما في مع صفة الوحدة والاتصال وان

القسمين لم يكونا حاصلين
مع صفة التمدد والانقسام
فلا ولا يجدي تفعاوان
اريد ان الذات المعروضة
للاتصال اولاً لم تبق
حال الاتصال والذات
المعروضة للاتصال لم
يكن حاصل لا فمنوع
ودعوى الضرورة فيما
خالف فيه جسم غير من
الاعلاء غير موعدة بل هو
من قبيل اشتباه
المرض بالمعروض
ثم ان سلمنا ذلك لكن
لانسلم انه لا يجوز ان
يكون التفريق اعدا ما
للجسم واجبا للجسمين
آخرين عن كتم العدم
ودعوى الضرورة ممنوعة
كيف وقد ذهب اليه جمع
من أساطين القدماء
كافلاطون وغيره وامان
الهيولي لا تخضع
الصورة فالحكمة التي
اعتد عليها ابو علي هو انه
لو وجدت الهيولي بدون
الصورة لكانت حال
كونها مجردة عن الصورة
اما ذات وضع أي مشار
اليها بالاشارة الجسمية أولا
فان كان الاول يلزم ان
تكون الهيولي جسما

كان لم يزل ولا يزال كاملا بالعلم والقدرة والحياة فكيف يكون محتاجا فكيف يجوز ان يعبر عن ملازمة
الكمال بالحاجة وهو كقول القائل الكامل من لا يحتاج الى كمال فالحاجة الى وجود صفات الكمال
لذاته ناقصة فيقال لا معنى لكونه كاملا لا وجود الكمال لذاته وكذلك لا معنى لكونه غنيا لا وجود
الصفات المتنافية بالحاجات لذاته فكيف تنكر صفات الكمال التي بها تتم الالهية بمثل هذه التخييلات
اللفظية (فان قيل) اذا اثبت ذاتا وصفة وحلولا للصفة بالذات فهو تركيب وكل تركيب يحتاج الى
مركب ولذلك لم يجوز ان يكون لا أول جسم لا انه مركب (قلنا) قول القائل كل تركيب يحتاج الى مركب
كقوله كل موجود يحتاج الى موجود فيقال له الاول موجود قديم لا له له ولا وجود له وكذلك يقال
هو موصوف قديم ولا له لذاته ولا لصفته ولا لقيام صفة بذاته بل هو قديم بلا علة (واما الجسم) فاعلم
يجوز ان يكون هو الاول لانه حادث من حيث انه لا يخضع للحوادث (ومن لم يثبت له حدوث الجسم)
يلزمه ان يجوز ان يكون الهة الاول جسم كما تستلزمه ملائمتكم من بعد وكل مسائلكم في هذه المسئلة
تخييلات ثم انهم لا يقدرون على رد جميع ما يشبهونه الى نفس الذات فانهم اثبتوا كونه عالما ويلزمهم ان
يكون ذلك زائدا على مجرد الوجود فيقال لهم تسلمون ان الاول يعلم غير ذاته ففهم من يسلم ذلك ومنهم من
قال لا يعلم الاداة (فاما الاول) فهو والذي ذكره ابن سينا فانه زعم انه يعلم الاشياء كلها بنوع كلي لا يدخل
تحت الزمان ولا يعلم الجزئيات التي يوجب تجديدا لاحاطة بها تفريق ذات العالم (فقول) علم الاول
بوجود كل النوع والاجناس التي لانهاية لها عين علمه بنفسه أو غيره (فان قلتم) انه غير فقد اثبت كثره
ونقصتم القاعدة (وان قلتم) انه عينه لم يتميز واعين يدعي ان علم الانسان بغيره عين علمه بنفسه وعين
ذاته ومن قال ذلك سغه في عقله وقيل حدث شي الواحد ان يستحيل في الوهم الجمع فيه بين النفي والاثبات
والعلم بالشيء الواحد لما كان شيئا واحدا استحتم ان يتوهم في حالة واحدة وجودا ومعدوما لم يستحل
في الوهم ان يقدر علم الانسان بنفسه دون علمه بغيره قيل ان علمه بغيره غير علمه بنفسه اذ لو كان هو لكان
نفيه نفيها واثباته اثباتا له اذ يستحيل ان يكون زيد موجودا وزيد معدوما عني هو بعينه في حالة
واحدة ولا يستحيل مثل ذلك في العلم بالغير مع العلم بنفسه وكذا في علم الاول بذاته مع علمه بغيره اذ يمكن
ان يتوهم وجود احد هادون الآخرة اذ شيئا^٣ ولا يمكن ان يتوهم وجود ذاته دون وجود ذاته
فلو كان الكل كذلك لكان هذا التوهم محالاً فكل من اعترف من الفلاسفة بان الاول يعرف غير ذاته
فقد اثبت كثره لا محالة (فان قيل) هو لا يعلم الغير بالقصد الاول بل يعلم ذاته مبدء الكل فيلزمه العلم بالكل
بالقصد الثاني اذ لا يمكن ان يعلم ذاته الامم فانه حقيقة ذاته ولا يمكن ان يعلم ذاته مبدء الغير الا ويدخل
الغير في علمه بطريق التعريف والازم ولا بعد ان يكون لذاته لوازم وذلك لا يوجب كثره في ماهية الذات
واغناء منع ان يكون في نفس الذات كثره (والجواب) من وجوه (الاول) ان قولكم انه يعلم ذاته مدرا
تخكم بل ينبغي ان يعلم وجود ذاته فقط واما العلم بكونه مبدءا فيزيد على العلم بالوجود لان المبدءية اضافة
لذات ويجوز ان يعلم الذات لا يعلم اضافته ولو لم تكن المبدءية اضافة لتكثر ذاته وكان له وجود
ومبدءية وهما شيان وكما يجوز ان يعرف الانسان ذاته ولا يعلم كونه معلولا الى ان يعلم لان كونه معلولا
اضافة له الى علته وكذلك كونه علة اضافة له الى معلوله فاللزام قائم في مجرد قولهم انه يعلم كونه مبدءا اذ فيه

علم
أي صورة جسمية لانها الجسم في بادئ الرأي لا متنازع الجواهر الفرد وما في حكمه وان كان الثاني ولا شك
انها قابلة للصورة الجسمية اذا الكلام في هيولى الاجسام فاذا حصلت فيها الصورة الجسمية فاما ان تحصل في جميع الاحياز ولا تحصل
في شيء منها أو تحصل في بعضها دون بعض والاولان باطلان لان الهيولى المنزهة الى الجسمية الحالة فيها جسم وكل جسم لا بد له من حيز
ولا يمكن ان يكون جسم واحد في زمان واحد في مكانين أو أكثر وكذا الاخير ايضا باطل لان الهيولى على ذلك التقدير نسبتها الى جميع

الاحياز هي السوية وكذا نسبة الصورة الجسمية فانها تقتضي حيزاً مطلقاً للمعينة لخصوصها في بعض الاحياز دون بعض تخصيص
بلاخص (لا يقال) يجوز ان يكون هناك صورة نوعية تحمل في الهيولى مع حلول الصورة الجسمية فيها فخصصها بحيز معين (لانا
نقول) الكلام في المواضع الجزئية كواضع اجزاء الارض فان كل جزء منها انما هو في موضع جزئي والصورة النوعية وان عينت موضعاً
كليا الا ان نسبتها الى جميع اجزاء ذلك الموضع الكلي على السوية لخصوصها في بعضها ٤٣ دون بعض تخصيص بلاخص

(والجواب) اننا نختار انها
غير مشار اليها بالاشارة
الجسمية (قوله) فاذا حصلت
فيها الصورة فاما ان
تحصل في جميع الاحياز
اولاً فتحصل في شئ منها
وتحصل في البعض دون
البعض (قلنا) نختار
الاول ولانسام لزوم كون
الجسم الواحد في زمان
واحد في مكانين او اكثر
لجواز ان تكون الهيولى
انحالية عن جميع الصور
هيولى جميع الاجسام
وايس قبل ثبوت الجسمية
المتحدة في الاقطار احياز
متعددة حتى يقال ان
حصولها في بعضها دون
بعض تخصيص بلا
مخصص بل حصول
الاحياز مع حصول
الابعد فيجوز ان يحصل
جميع الابعاد مع هيولاتها
معاً فيحصل جميع
الاجسام في جميع الاحياز
وتخصص الانواع لاجيازها
المعينة بسبب صورة
نوعية لحقها مع الصور
الجسمية وخصصها
باحيازها المعينة (قوله)
الكلام في الموضع
الجزئية لا يفيد شيئاً لانه

علم بالذات وبالبدئية وهو الاضافة والاضافة غير الذات فالعلم بالاضافة غير العلم بالذات بالدليل الذي
ذكرناه وهو انه لا يمكن ان يتوهم العلم بالذات دون العلم بالذات لان الذات واحدة (الوجه الثاني) ان
قولهم ان الكل معلوم له بالقصد الثاني كلام غير مقول فانه مهما كان علمه محيطاً بغيره كما يحيط بذاته
كان له معلومان متغايران وكان له علم بهما و بعدد المعلوم وتغايره يوجب تعدداً لعلم اذ يقبل احداً للمعومين
الافضل عن الآخر في الوهم فلا يكون العلم بأحد هذين العلمين الاخر اذ لو كان العلم بأحد هذين العلمين العلم
بالآخر لتهذر تقدير وجود احدهما دون الآخر وليس ثم آخرهما كان الكل واحداً فهذا لا يخالف بان
يعبر عنه بالقصد الثاني ثم ليت شعري كيف يقدم على نفي الكثرة من يقول انه لا يعزب عن علمه
مثقال ذرة في السموات ولا في الارض الا انه يعرف الكل بنوع كلي والكميات المعنوية له لا تنهاى
فيكون العلم المتعاقب بهما مع كثرتهما وتغايرهما واحداً من كل وجه وقد خالف ابن سينا في هذا غيره من
الفلاسفة الذين ذهبوا الى انه لا يعلم الانفس احترازاً عن لزوم الكثرة فكيف شاركهم في نفي الكثرة ثم
باينهم في اثبات العلم بالتغاير ولما استحبوا ان يقول ان الله تعالى لا يعلم شيئاً أصلاً في الدنيا والآخرة واغمايعام
نفسه فقط وأما غيره فيعرفه ويعرف أيضاً نفسه وغيره فيكون غيره أشرف منه في العلم فيترك هذا حياً
من هذا المذهب واستنكافاً منه ثم لم يسق من الأصرار على نفي الكثرة من كل وجه وزعم ان علمه
بنفسه وبغيره بل وبجميع الاشياء هو ذاته من غير مزيد وهو عين التناقض الذي استحيى منه سائر
الفلاسفة لظهور التناقض فيه في أرل النظر فاذا نـ ايس ينفلق فريق منهم عن خزي في مذهبه وهكذا
يفعل الله عن ضل عن سبيله وظن ان الامور الالهية يستولى على كنهها بنظره وتخيـ له (فان قيل) اذا
ثبت انه يعرف نفسه بعد اعلى سبيل الاضافة فانه لم يضاف واحد من عرف الابن عرفه بغيره
واحدة وفيه العلم بالاب والابوة والبنوة فبذلك فيكثر المعلوم ويحدد العلم فكذلك هو يعلم ذاته بعد غيره
فيحدد العلم وان تعدد المعلوم ثم اذا عقل هذا في معلول واحد و اضافته اليه ولم يوجب ذلك كثرة فالزيادة
فيما لا يوجب جنسه كثرة لا توجب كثرة وكذلك من يعلم الشيء ويعلم علمه بالشيء فانه يعلم بذلك العلم
وكل علم هو علم بنفسه وعلمه فيعدد المعلوم ويحدد العلم ويدل عليه ايضاً انكم ترون معلومات الله
تعالى لانهاية لها وعلم واحد ولا يصغونه بهلوم لانهاية لاعدادها فان كان تعدد المعلوم يوجب تعدد ذات
العلم فليكن في ذات الله تعالى علوم لانهاية لاعدادها وهذا محال (قلنا) مهما كان العلم واحداً من كل
وجه لم يتصور تعلقه بمعلومين بل يقتضي ذلك كثرة ما على ما هو وضع الفلاسفة واصطلاحهم في تقدير
الكثرة حتى بالغوا فقالوا لو كان الاول ماهية موصوفة بالوجود لكان ذلك كثرة فلم يعقلوا شيئاً واحداً له
حقيقة ثم يوصف بالوجود بل زعموا ان الوجود مضاف الى الحقيقة وهو غير حقيقة يقتضي كثرة فعلي هذا
الوجه لا يمكن تقدير علم يتعلق بمعلومات كثيرة الا و يلزم فيه نوع كثرة أجل وأبلغ من اللازم في تقدير
وجوده مضاف الى ماهية (وأما العلم بالابن وكذا سائر المضافات) ففيه كثرة اذ لا بد من العلم بذات
الابن وذات الاب وهو علمان وعلم ثالث وهو الاضافة نعم هذا الثالث مضمن بالعلمين السابقين اذ هما
من شرطه ضروريته والا فلا يعلم المضاف اولاً لا تعلم الاضافة فهي علوم متعددة بعضها مشروط بالعلم

ار اراد ان المطلوب مخصص كل واحد من الاجزاء المفروضة للمنهج الكلي بواحد واحد من اجزاء الكل (قلنا) تلك الاجزاء
مفروضة فيه لاموجود حتى يكون لها حيز وبطلب لاختصاصها باحتيازها مخصص وان اراد ان المقصود امر مخصص الاجزاء الحاصلة
بالفعل لاحتيازها فذلك مخصص الدليل لحيولى اجزاء العناصر الكلية فاللازم من الدليل حينئذ ان لا يجوز خلوه لحيولى اجزاء العناصر
من الصورة الجسمية والمدهى هو امتناع العلوم مطلقاً ويمكن دفعه ايضاً بانه يجوز ان تقارن للهيولى صورة اخرى تخصصها باحد

المواضع الجزئية أو تنصرف الهوى في حال تجردها بأوصاف مثابفة يقتضى أحدها تخصصها بأحد المواضع الجزئية فذلك هو
 الصورة فيها (فان قيل) الهوى الموصوفة بتلك الأوصاف ان تخصصت بجزء من وخصصت فيه فهي غير مجردة وان لم تخصص
 فنسبتها مع الأوصاف الى جميع المواضع واحدة (قلنا) فختار الشئ الثاني ونعني كون نسبتها مع تلك الأوصاف الى جميع المواضع واحدة
 ولم لا يجوز أن يقل تلك الصفات ٤٤ لا تخصص الهوى بوضع ولا تخصصها في موضع بل تعدها الوضع معين وحصول في موضع

معين حتى اذا انتهت
 السلسلة الى الصفة الأخيرة
 تم استعدادها للمصروف في
 موضع معين مع حلول
 الصورة الجسمية فيه ما
 هذا كله اذا جرينا معهم
 على قانونهم من نفي الفاعل
 المختار وأما على أصلنا فلا
 حاجة الى ما ذكر بل نقول
 في الجسمية اذا حلت في
 الهوى تخصصت بجزء
 معين بإرادة الفاعل المختار
 الذي أوجد الجسمية فيها
 باختياره (وأما) ان كل
 حادث فهو مسبوق بالمادة
 فلهـم في ذلك طريقان
 الاول أنهم قالوا كل حادث
 فهو قبل وجوده ممكن والا
 لزم الانتقال ولبس
 الامكان شيئا معقولا بنفسه
 يكون وجوده لا في موضوع
 بل هو أراضى في يكون
 للشئ بالقياس الى وجوده
 والأمور الإضافية أعراض
 والأعراض لا توجد الا في
 موضوعاتها فلا بد لامكان
 الحادث قبل وجود
 الحادث من محل يقوم به
 وليس ذلك المحل نفس
 ذلك الحادث اذ لا يتصور
 كونه محلا للشئ قبل وجود
 الحادث ولا أمر الاتعلق

فكذلك اذا علم الاول ذاته مضافا الى سائر الاجناس والانواع بكونه مبدأ لها فاعتقر الى ان يعلم ذاته وأحد
 الاجناس وان يعلم اضافة نفسه بالمبدئية اليها والالم بعقل كون الاضافة معلومة له وأما قولهم من علم شيئا
 علم كونه عالميا بذلك بعينه فيكون المعلوم متعددا فافهموا احد فليس كذلك بل يعلم كونه عالميا بل آخر
 وينتهي الى علم بعقل عنه ولا يعلمه ولا نقوا يتسائل الى غير نهاية بل ينقطع على علم متعلق بعلمه
 وهو غافل عن وجود العلم لاهن وجود المعلوم كالذي يعلم السواد وهو في حال علمه مستغرق النفس
 بعلمه الذي هو سواد غافل عن علمه بالسواد وليس ملتفتا اليه فان انتفت اليه افتقر الى علم آخر الى ان
 ينقطع التفاته وأما قولهم ان هذا قلب عليكم في معلومات الله تعالى فانها غير متناهية والالم عندكم واحد
 فنقول نحن لم نخف في هذا الكتاب خوض الماهدين بل خوض الماهدين المعترضين ولذلك سمينا
 الكتاب تهافت الفلاسفة لانه الحق فليس يلزمنا هذا الجواب (فان قيل) انما يلزمكم مذهب فرقة
 معينة من الفرق فاما ما ينقلب على كافة الخلق ويستوى الاقدام في اشكاله فلا يجوز لكم ابراده وهذا
 الاشكال منقلب عايكم ولا يحصى لاحد من الفرق عنه (قلنا) بل المقصود تجهيزكم عن دعواكم معرفة
 حقائق الامور بالبراهين القطعية وتشكيكم في دعاويكم واذا ظهر عجركم في الناس من يذهب الى ان
 حقائق الامور الالهية لا تنال بنظر العقل بل ليس في قوة البشر الاطلاع عليها ولذلك قال صاحب الشرع
 صلوات الله عليه (تفكر وافي خلق الله ولا تتفكر وافي ذات الله) فافانكاركم على هذه الفرقة المعتمدة
 صدق الرسول بدليل المجردة المقتصرة في قضية العقل على اثبات ذات المرسل المحترزة عن النظر في
 الصفات بنظر العقل المتبعة صاحب الشرع فيما اتى به من صفات الله تعالى المقتضية اثره في اطلاق العالم
 والمريدوا القادر والحي والمنتهية عن اطلاق ما لم يؤذن المسترفة بالجزء عن درك حقيقة تهواغا انكاركم
 عليهم بنسبتهم الى الجهل بمسالك ابراهيم ووجه ترتيب المقدمات على اشكال المقاييس ودعواكم انما قد
 عرفنا ذلك بمسالك عقلية وقد بان عجركم وتهافت مسالككم وافتضاحكم في دعوى معرفتكم وهو المقصود
 من هذا البيان ما بين من يدعي ان براهين الالهيات كاطاعة ابراهيم الهندسيات (فان قيل) هذا الاشكال
 انما يلزم على ابن سينا حيث زعم ان الاول يعلم غيره فاما المحققون من الفلاسفة فقد اتفقوا على انه لا يعلم
 الانفسه فيندفع هذا الاشكال فنقول ناهيك عن هذا المذهب ولولا انه في غاية الركافة لما استنكف
 المتأخرون عن نصرته ونحن ننبه على وجه الخزي فيه فان فيه تفضيل معلوله عليه اذ الملك والانسان
 وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه ومبدأه ويعرف غيره والاول لا يعرف الانفسه فهو ناقص بالاضافة
 الى احاد الناس فضلا عن الملائكة بل البهيمية مع شعورها بنفسها تعرف امورا اخرى واهل الاشك في ان
 العلم شرف وان عدمه نقصان فابن قولهم انه عاشق ومهشوق لان له الهباء الاكل والجمال الاتم وأى حال
 لوجود بسيط لا ماهية له ولا حقيقة ولا خبر له بما يجري في العالم ولا بما يلزم ذاته ويصدر منه وأى نقصان في
 عالم الله يزيد على هذا (وليتهب العاقل) من طائفة يتجمعون في المعقولات بزعمهم ثم ينتهي آخر نظرهم
 الى ان رب الارباب ومسبب الاسباب لا يعلم له أصلا بما يجري في العالم وأى فرق بينه وبين الميت الا في
 علمه بنفسه وأى حال في علمه بنفسه مع جهله بغيره وهذا مذهب تفتي صورته في الافتضاح عن الاطباء
 والايضاح (ثم قال هؤلاء) لم تخلصون عن الكثرة مع اقحام هذه المخازي ايضا (فاننا نقول)

له بالحادث أصلا فاما لاتعلق له به أصلا لا يصح كونه محلا لامكانه قطعا ولا أمرا متعلقا به اذا كان منفصلا
 عنه ومبانيا له في الوجود كالفاعل مثلا لان صفة الشئ لا تقوم بما يباينه فبين ان ذلك المحل أمر متصل به اتصالا ما حتى يصح قيام
 امكانه به وهو المادة (والجواب عنه) ان يقال قواكم كل حادث فهو قبل حدوثه ممكن ان أريد به انه قبل وجوده في الخارج أوفى الذهن
 منتصف بالامكان ممنوع (قواكم) والالزم الانقلاب (قلنا) انما يلزم الانقلاب لو كان المحل ثابتا في الجملة ولم ينصف بالامكان فحينئذ يلزم

اتصافه بالوجوب أو الامتناع اضرورة المحصر وأما إذا لم يكن ثابتا في الذهن ولا في الخارج فلا يلزم من عدم اتصافه بالامكان اتصافه
 إما بالوجوب أو الامتناع لأن ثبوت الوصف لموصوف فرع ثبوت الموصوف في نفسه فإذا لم يكن الموصوف ثابتا بوجه من الوجوه
 يصح سلب كل واحد من الثلاثة عنه ولا يخصارفها بالنسبة إلى ما هو ثابت في الجملة (وإن أريد) أنه عند وجوده في الذهن وقبل
 وجوده في الخارج ممكن (قلنا) مسلم ولكن حينئذ مكانه قائم بذلك الموجود في الذهن فإن ٤٥ الامكان من الاعتبارات العقلية

التي لا وجود لها في الخارج
 والالزام التسلسل بخارج
 قيامها بما هو موجود
 في الذهن (لا يقال) إذا لم
 يكن الحادث قبل وجوده
 في الذهن وفي الخارج
 ممكن لم يكن الامكان
 لازما لما هيته (لا نقول)
 معنى كون الامكان لازما
 لما هيته الممكن هو أنه كلما
 تحقق الملزوم في الذهن
 أو في الخارج كان الالزام
 ثابتا له مع امتناع أن
 لا يكون ثابتا له لأنه يكون
 ثابتا له سواء كان الملزوم
 متحققا أولا فانه باطل عند
 ضرورة العقل ولا يقال
 الامكان عبارة عن عدم
 اقتضاء الوجود والعدم
 وهو أمر سلب (فقولنا)
 الحادث ممكن موجبة
 سلبية المحول ولا اعتبار
 لعدم حرف السلب في
 اللفظ والموجبة السالبة
 المحول تساوي السالبة في
 عدم اقتضاء ثبوت الموضوع
 فلو لم يكن الحادث قبل
 ثبوته في الخارج أو الذهن
 ممكن لم يكن عدم مكانه ثابتا
 لعدم ثبوته في الخارج أو
 الذهن لأن عدم ثبوته في
 شيء منه لا يقتضي انتفاء

علمه بذاته عين ذاته أو غيره (فإن قلتم) أنه غيره فقد جاءت الكثرة (وإن قلتم) أنه عينه فما الفضل بينكم
 وبين قائل أن علم الإنسان بذاته عين ذاته وهو حقاقة أذ يعقل وجود ذاته في حالة هو فيها غافل عن ذاته ثم
 تزول غفلته ويتبين لذاته فيكون شعوره بذاته غير ذاته لا محالة (وإن قلتم) أن الإنسان قد يخلو عن العلم
 بذاته فيطرأ عليه فيكون غير ذاته لا محالة (فنتقول) الغيرية لا تعرف بالطريقان والمقارنة فإن عين الشيء
 لا يجوز أن يطرأ على الشيء وغير الشيء إذا قارن الشيء لم يصبر وهو ولم يخرج عن كونه غيرا فبأن كان
 الأول لم يزل عالما بذاته لا يدل على أن علمه بذاته غير ذاته ويتسع الوهم بتقدير الذات ثم طريقان الثمور ولو
 كان هو الذات بعينه لما تصور هذا الوهم (فإن قيل) ذاته عقل وعلم فادس له ذات ثم علم قائم به (قلنا)
 الحقاقة ظاهرة في هذا الكلام فإن العلم صفة وعرض يستدعي موصوفا وقول القائل هو في ذاته عقل
 وعلم كقوله هو قدرة وإرادة وهو قائم بنفسه ولوقيل به فهو كقول القائل في سواد وبياض أنه قائم بنفسه
 وفي كمية وتربيع وتثايب أنه قائم بنفسه فكذا في كل الأعراض والطريق الذي يستحيل أن تقوم صفات
 الأجسام بنفسها دون جسم وغير الصفات بهين ذلك الطريق يعلم أن صفات الأحياء من العلم والحياة
 والقدرة والإرادة أيضا لا تقوم بنفسها وإنما تقوم بذات فالحياة تقوم بذات فيكون حياتها وكذا ذلك
 سائر الصفات فاذن لم يقنعوا بسلب الأول سائر الصفات ولا بسلبه الحقيقة والماهية حتى سلبوه أيضا
 القيام بنفسه وردوه إلى حقائق الأعراض والصفات التي لا تقوم لها بنفسها على أناسيين بعدهم هذا
 عجزهم عن إقامة الدليل على كونه عالما بنفسه وبغيره في مسألة مقررة (مسئلة) في إبطال قولهم أن
 الأول لا يجوز أن يشارك غيره في جنس وبفارقته بفصل وأنه لا يتطرق إليه انقسام في حق العقل بالجنس
 والفصل وقد اتفقوا على هذا بنوع عليه أنه إذا لم يشارك غيره بمعنى جنسي أنه لم يفصل عنه بمعنى فصلي
 فلم يكن له حد إذا لم يشارك في الجنس والفصل ولا تركيب فيه فلا حده وهذا نوع من التركيب
 وزعموا أن قول القائل أنه يساوي المعلوم الأول في كونه موجودا وجوهر او حلة لغيره وبما ينه بشئ
 آخر لا محالة فليس هذا مشاركة في الجنس بل هو مشاركة في لازم عام وفرق بين الجنس والالزام في الحقيقة
 وإن لم يفترقا في العموم على ما عرف في المنطق فإن الجنس الذاتي هو العام المقول في جواب ما هو ويدخل
 في ماهية الشيء المحدود ويكون مقوما لذاته فكون الإنسان حيادا داخل في ماهية الإنسان أعني الحيوانية
 وكان جنسا وكونه مولودا ومخلوقا لا يلزم له لا يفارقه قط ولكنه ليس داخلا في الماهية وإن كان لازما عاما
 ويعرف ذلك في المنطق معرفة لا يتماهى فيها وزعموا أن الوجود لا يدخل قط في ماهية بل هو مضاف إلى
 الماهية أما لازما لا يفارق كالاسماء أو واردا بعد أن لم يكن كالأشياء الحادثة فالمشاركة في الوجود ليست
 مشاركة في الجنس وأما مشاركة في كونه حلة لغيره كسائر الأعمال فهي مشاركة في إضافة لازمة لا تدخل
 أيضا في الماهية فإن المبدئية والوجود لا يقوم واحد منهما ما الذات بل يلزم أن الذات بعد تقوم الذات
 بأجزاء ماهية فليس المشاركة فيه إلا مشاركة في لازم يتبع الذات لزومه لا في جنس ولذلك لا تصد
 الأشياء إلا بالمقومات فإن حدث بالالزام كان ذلك رسمه لا تميز لا تصو برحقيقة الشيء فلا يقال في حد
 الثلاث أنه الذي تساوي زواياه القائمة بين وإن كان لازما عاما لكل مثلث بل يقال أنه شكل يحيط به ثلاثة
 أضلاع وكذلك المشاركة في كونه جوهر فإن معنى كونه جوهر أنه موجود لا في موضوع والموجود

هذا المعنى السلبى عنه كما عرفت بل لا انتفاء هذا المعنى السلبى عنه في نفس الأمر فيلزم انتفاؤه أيضا حال وجوده وهو باطل (لأننا)
 نقول) لو كان الامكان عبارة عن مجرد ما ذكر من المعنى السلبى لكان المتنح حال عدم ثبوته في الذهن ممكنا لاتصافه حينئذ بهذا السلب
 إذ عند انتفاؤه عن الذهن لا يوصف باقتضاء العدم لأن الاقتضاء موصف بثبوت يقتضى ثبوت الموصوف في الجملة فيكون متصفا
 بعدم اقتضاء العدم ولا خفاة اتصافه بعدم اقتضاء الوجود أيضا فيكون متصفا بعدم اقتضاء ما يلزم أن يكون ممكنا فإن الامكان

ليس هذا المعنى السليبي بل هو كالبلية الجوهر والعدم نظرا الى ذاته ويكون هذا السلب لازما لهذا المعنى الوجودي بغير عنه هذا ثم ان الشيخ اورد في الشفاء تفصيلا بتوهم انه يندفع به ما ذكرنا من الجواب وهو ان الامكان انما هو بالقياس الى الوجود والوجود على ضربين وجود بالذات كوجود الجسم في نفسه ووجود بالعرض كوجود الجسم الابيض اما الامكان بالقياس الى وجود بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس الى وجوده ٤٦ شي آخر له او بالقياس الى صيرورته موجودا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يوجد ابيض او

يوجد له البياض او يقال الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان توجد لها الصورة بجميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها وهو محلها لا بد ان يوجد الشيء حتى يمكن ان يكون شيئا آخر واما الامكان بالقياس الى وجود بالذات فيكون للشيء بالقياس الى وجوده في نفسه فلا يخلو اما ان يوجد ذلك الشيء في موضوع او مادة او مع مادة كالبياض والصورة والنفس ولا شك ان هذه الامكانات ايضا محتاجة الى موضوع يكون حامل امكان وجود ذلك الشيء لان الممكن بهذه الامكانات كان قبل وجوده بممكنان يوجد لكنه لا يوجد الا في غيره كالمعرض والصورة او مع غيره كالفنفس فلما يمكن قبل حدوثه ان يوجد قائما بغيره او مع غيره فلا يتصور امكان وجوده قائما بغيره او مع غيره الا اذا وجد ذلك الغير فانه لو كان معدوما لاستحال قيامه به او مع ذلك الغير الموجود

ليس بجنس فبان يضاف اليه امر سلبى وهو انه لا في موضوع فلا يصير جنسا مع ما بل لو اضيف اليه ايجابه وقيل موجود في موضوع لم يصير جنسا في العرض وهذا لان من عرف الجوهر بجنسه الذي هو كالرسم له وهو انه موجود لا في موضوع فليس يعرف كونه موجودا فضلا عن ان يعرف انه موضوع اول في موضوع بل معنى قولنا في رسم الجوهر انه الموجود لا في موضوع أى انه حقيقة ما اذا وجد وحد لا في موضوع ولستنا نعني به انه موجود بالفعل حالة التقيد بقليل المشاركة فيه مشاركة في الجنس بل المشاركة في مقومات الماهية هي المشاركة في الجنس المخرج الى تعيين الماهية بعده بالفصل وليس للاول ماهية سوى الوجود الواجب فالوجود الواجب طبيعة حقيقة وماهية في نفسه هو له لا غير واذا لم يكن وجوب الوجود الا له لم يشاركه غيره فلم يفصل عنه بفصل نوعي فلم يكن له حد فهذا نفهم مذهبهم والكلام عليه من وجهين مطالبه وابطال (اما المطالبة) فهي ان يقال هذا حكمية المذهب فبمعرفة استحالته ذلك في حق الاول حتى بنيت عليه في الاثني عشرية اذ قلتم ان الثاني ينبغي ان يشاركه في شيء وببإنيته في شيء والذي فيه ما يشاركه وما يما بين به فهو مركب والمركب محال (فتقول) هذا النوع من التركيب من أين عرفتم استحالته ولادليل عليه الا قولهم المحكي عنهم في نفي الصفات وهو ان المركب من الجنس والفصل مجتمع من أجزاء فان كان يصح لواحد من الأجزاء والجملة وجود دون الآخر فهو واجب الوجود دون ما عداه وان كان لا يصح للأجزاء دون المجتمع ولا المجتمع دون الأجزاء فالكل مملول محتاج وقد تكلمنا عليه في الصفات ويبدأ ان ذلك ليس بعديل في قطع تسلسل العلل والبرهان لم يدل الاعلى قطع التسلسل فاما المقاطع التي اخترعوها في لزوم اتصاف واجب الوجود بها فلم يدل عليها دليل فان كان واجب الوجود ما وصفه به وهو ان لا يكون فيه كثرة لا يحتاج في قوامه الى غيره فلا دليل اذن على اثبات واجب الوجود وانما الدليل دل على قطع التسلسل فقط وهذا قد فرغنا منه في الصفات وهو في هذا النوع اظهر فان اتقسام الشيء الى الجنس والفصل ليس كان تقاسم الموصوف الى ذات وصفة فان الصفة غير الذات والذات غير الصفة والتنوع ليس غير الجنس من كل وجه فهو ما ذكرنا النوع فقد ذكرنا الجنس وزيادته واذا ذكرنا الانسان فلم نذكر الحيوان مع زيادة نطق فقول القائل ان الانسانية هل تستغني عن الحيوانية كقوله ان الانسانية هل تستغني عن نفسها اذا انضم اليها شيء آخر فهذا أبعد عن الكثرة من الصفة والموصوف ومن أي وجه يستحيل أن تقطع تسلسل العلل على علتين احدهما ساهلة السموات والاخرى ساهلة العناصر او احدهما علة العقول والاخرى علة الاجسام كلها او يكون بينهما مباينة ومفارقة في المعنى كما بين الجرة والحرارة في محل واحد فانهما يتباينان بالمعنى من غير أن تفرض في الجرة تركيبا جنسيا وفصليا بحيث يقبل الانفصال بل ان كان فيه كثرة فهو نوع كثرة لا قدح في وحدة الذات فن أي وجه يستحيل هذا في العلل وبهذا يتبين عجزهم عن نفي الهيزمانيين (فان قيل) انما يستحيل هذا من حيث ان ما به المباينة بين الذاتين ان كان شرطاً في وجوب الوجود فيبغي ان يوجد لكل واجب وجود فلا يتباينان وان لم يكن هذا شرطاً ولا آخر شرطاً فكل ما لا يشترط في وجوب الوجود وجوده مستغن عنه ويتم وجوب الوجود بغيره (فلما) هذا كما ذكرتموه في الصفات وقد تكلمنا عليه ومنشأ السلب ليس في جميع ذلك في انقضاء واجب الوجود في كل ما

لا

مع امكان وجوده بالعرض يكون حامل ذلك الامكان واما ان يكون ذلك الشيء

موجودا في موضوع او مادة او مع مادة بل يكون قائما بنفسه لاعلاقة له بشيء من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون حادثا لانه لو كان حادثا لكان مسبوقا بامكان لا محالة لاستحالته الانقلاب وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له بشيء فيلزم ان يكون امكانه جوهر قائما بنفسه وذلك معلوم البطلان لان الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافا الى الغير والامكان

مضاف ولما تبين أن مثل ذلك الشيء لا يكون حادثاً فهو أن كان موجوداً كان دائماً الذات وأن لم يكن موجوداً كان متمتعاً بالوجود ولا يخفى عليك أنه أطنا بالافتادة فيه وهو رجوع بالآخره الى أن ما لا يكون موجوداً في موضوع أو مادة أو مع مادة لا يجوز أن يكون حادثاً لكونه ممكناً قبل وجوده وامتناع قيام مكانه بنفسه وبذلك الحادث قبل وجوده وقد عرفت ما فيه (وأيضاً) أقايل أن يقول قوله وجب هذه الامكانات محاجة الى موضوع موجود معها سلم (قوله اذ لا بد أن

شيأ آخر) غير مسلم ولم
لا يكتفي إمكان الشيء في
امكان أن يكون شيأ آخر
وأى حاجة في ذلك الى
وجوده وما ذكره الحكميم
المحقق ناصير الدين الطوسي
من ان الامكان وان كان
أمرا عقليا لكنه متعلق
بشيء خارجي فمن حيث
تعلقه بالشيء الخارجى يدل
على وجود ذلك الشيء في
الخارج وهو موضوعه
فيرد عليه أن الامكان
المتعلق بالشيء الخارجى
هو امكان وجود شي في
آخر أو مع آخر وأما امكان
وجود الشيء في نفسه فهو
لا يتعلق بالشيء الخارجى
فأزان يكون الحادث شيأ
لا يتعلق بالشيء الخارجى
فيه ولا يجمع له آلة
لاستكمالها فلا يثبت كونه
مستوقا بالمادة فإن ثبت
بما نقل عن الشيخ من أن
مالا يتعلق له بشي من
الموضوع والمادة لا يكون
حادثا فقد عرفت ضعفه
(وأىضا) معنى تعلق
الامكان بالشيء الخارجى
هو تعلق امكان وجود
شي في آخر أو مع شي آخر
بذلك الآخر ولا يخفى في

لا نسلم ان الدليل يدل على واجب الوجود ان لم يكن المراد به موجود الفاعل له قديم وان كان المراد هذا
فانترك لفظ واجب الوجود ولتبين ان موجود الاعلة له ولا فاعل يستحيل فيه التعدد والتباين ولا يقوم
دليل فيبقى قولهم ان ذلك هل هو شرط في أن لا يكون له علة فهو هو شرط فان ما لاعلة له قديماته لا يعمل
بكونه لاعلة له حتى يطلب شرطه اذ هو كقول القائل ان السوداء هل هي شرط في كون اللون لونا فان
كانت شرطاً فلم كانت الجرعة يقال اما في حقيقة ذاته فلا يشترط واحد منها ما عني ثبوت حقيقة اللونية في
العقل واما في وجوده فالشرط أحدهما لا يعني أي لا يمكن جنس في الوجود الاول فصل فكذلك من
يثبت علمتين و يقطع التسلسل لما في قول بقاينان بفصول واحد الفصول شرط الوجود لا محالة ولكن
لا على التبيين (فان قيل) هذا يجوز في اللون فان له وجودا مضافا الى الماهية زائدا على الماهية ولا
يجوز في واجب الوجود اذ ليس له الا واجب الوجود وليس ماهية يضاف الوجود اليها وكان فصل
السواد وفصل الجرعة لا يشترط اللونية في كونها اللونية انما يشترط في وجودها الحاصل لعله فكذلك ينبغي
ان لا يشترط في الوجود الواجب فان الوجود الواجب للاول كاللونية للون لا كالوجود المضاف الى اللونية
(قلنا) لا نسلم ان له حقيقة موصوفة بالوجود على ما ينبغي في المسئلة التي بعده هذه وقولهم انه وجود بلا
ماهية خارج عن العقول ورجع حاصل الكلام الى انهم ينوون في التثنية على نفي التركيب الجفسي
والفصل ثم ينوون ذلك على نفي الماهية وراه الوجود فلهما باطلنا الاخير الذي هو اساس الاساس بطل
عليهم الكل وهو يبين ضعف الثبوت قريب من بيت العنكبوت (المسلك الثاني الا لازم) وهو ان
نقول ان لم يكن الوجود الجوهرية والمبدئية جنسا لانه ايسر مقولا في جواب ما هو فالاول عندكم عقل
مجرد كما ان سائر العقول التي هي المبادئ للوجود المعنى بالملائكة عندهم التي هي معاولات للاول
عقول مجردة عن المواد فهذه الحقيقة ذهلت الاول ووجه الاول فان الموجود الاول ايضا بسيط
لا تركيب في ذاته الامن حيث لو ازمه وهما مشتركان في ان كل واحد منهما عقل مجرد عن المادة وهذه
حقيقة جنسية فليست العقاية المجردة للذات من الوازم بل هي الماهية وهذه الماهية مشتركة بين الاول
وسائر العقول فان لم يتباين اثنى آخر فقد علمت الانثنية من غير مباينة وان باينتها فمابه المباينة غير مابه
المشاركة العقاية والمشاركة فيها مشاركة في الحقيقة فان الاول عقل نفسه وعقل غيره عندهم يرى ذلك
من حيث انه في ذاته عقل مجرد عن المادة وكذا الماهية الاول وهو العقل الاول الذي ابدعه الله من غير
واسطة مشاركة في هذا المعنى والدليل عليه ان العقول التي هي معاولات أنواع مختلفة وانما اشتراكها في
العقاية وافتراقها بفصول سوى ذلك وكذلك الاول شارك جميعها في العقاية فهم يبين نقض القاعدة
او المصير الى ان العقاية ليست مقومة للذات وكلاهما محال عندهم في مسألة كما يبطال قولهم ان وجود
الاول بسيط أي هو وجود محض ولا ماهية ولا حقيقة يضاف الوجود اليها بل الوجود الواجب له كالماهية
لغيره والكلام عليه من وجهين (الاول) المطالبة بالدليل فنقول لم يعرفتم ذلك بالضرورة والنظر
ليس بضروري فلا بد من ذكر طريق النظر (فان قيل) انه لو كان له ماهية لكان الوجود مضافا اليها
نابها لها ولازمها وانما تبع معلول فيكون الوجود الواجب معلولا وهو متناقض فنقول هذا رجوع الى
تنسج التلبس في اطلاق لفظ الوجود الواجب فانا نقول له حقيقة ماهية وتلك الحقيقة موجودة أي

ان هذا يتعلق لا يستلزم وجود ذلك الآخر بل يكفي في امكان وجوده فليتأمل (الطريق الثاني) قالوا الممكن ان كان امكانه الذاتي كافيا في فيضان وجوده عن واجب الوجود لذاته وحده كما كان العقل الاول اومع شرط قديم كما كان العقل الثاني منه لا يدوم بدوام سببه لان المبدأ تام في فاعلية لا قصور في فيضه ولا يحل هناك وقد فرضنا ان امكانه الذاتي كاف في فيضان الوجود منه او منه مع ما يلزمه فلو ختم وجوده بحسين دون حين لزم تخالف المعلول عن علته التامة وان لم يكن كافيا توقف فيضان الوجود عليه من المبدأ القديم على

شروط حادث حتى تشبه الماهية لقبول الموحود من واجب الوجود فكان مثل هذا الممكن امكانا واحدا لا مكان الذاتى اللازم
لماهيته والثاني الاستعداد التام الذى يحصل له عند وجود الشرائط وارتفاع الموانع وتلك الشرائط الحادثة لا بد أن يكون كل منها
مستوفيا آخره سقازمانيا لا الى نهاية اذ لو لم يكن كذلك بل انتهت الى حادث لا يكون مستوفيا بحادث آخر سقازمانيا فلا يخفى ان
تكون العلة التامة لذلك الحادث قديمة ٤٨ أو حادثه وعلى الاول يلزم انقلاب الحادث قديما وعلى الثاني يكون اللاحق مستوفيا

بمحدث مستوفاه هذا
خاف ويحسب تلك
الحوادث تحصل حالات
مقربة لذلك الممكن من
الوجود ودرجة تفاوته بالقرب
والبعد وهي الاستعدادات
وتلك الاستعدادات
المتفاوتة بالقرب والبعيد
لا تكون معدومة لامتناع
التفاوت بالقرب والبعيد
في المعدوم فهي موجودة
ولا يجوز ان تكون قائمة
بذلك الممكن لأنه لم يوجد
بعد بل تكون قائمة
بوجود آخر وذلك
الموجود اما أن يكون
له تعالى بذلك الحادث
بان يوجد فيه أو معه أولا
(والثاني) ضرورى
البطلان فحين الاول وهو
المعنى بالمادة (فان قلت)
لم لا يجوز أن تكون تلك
الحوادث المقربة لذلك
الممكن الى الوجود أمورا
قائمة بنفسها لا تتعلق لها
بالحل أصلا ويكون
اختصاصها بمحدث دون
حادث بسبب خصوصيات
تلك الحوادث المتعاقبة
الى حدهم من حدود
تلك السلسلة (قلت) لأنه
لا يتصور قرب المعدوم
من الموجود على مراتب

ليست معدومة منفية ووجودها منصف اليها وان أحبوا أن يسموه تايها ولا زما فلا مشاحة في الاسامى
بعد ان يعرف انه لا فاعل للوجود بل لم يزل هذا الوجود قديما من غير علة فاعلية فان عنوانا التابع
المطلوب انه علة فاعلية فليس كذلك وان علة غيره فهو مسلم ولا استحالة فيه اذ الدليل لم يدل الا على
قطع تسلسل العلل وقطعه بحقيقة موجودة وماهيته ثابتة يمكن فليس يحتاج فيه الى سلب الماهية (فان
قبل) فتكون الماهية سبب الوجود الذى هو تابع له فيكون الوجود معلولا ومفعولا (فاننا) الماهية
في الاشياء الحادثة لا تكون سببا للوجود فكيف في القديم ان عنوانا السبب الفاعل له وان عنوانا
وجها آخر وهو انه لا يستغنى عنه فليس كذلك فلا استحالة فيه انما الاستحالة في تسلسل العلل فان
انقطع فقد اندفعت الاستحالة وما عدا ذلك لم تعرف استحالتها فلا بد من برهان على استحالة وكل براهينهم
تحتكمات مبناها على أخذ لفظ واجب الوجود بمعنى أن له لوازم ونسب ان الدليل قد دل على واجب
الوجود بالذات الذى وصفوه وليس كذلك كما سبق وعلى الجملة دليلهم هذا يرجع الى دليل نفي الصفات
ونفي الانقسام الجسمى والفصلى الا انه أغض وأضغ لان هذه الكثرة لا ترجع الى مجرد اللفظ
والا فالعقل يتسع لتقدير ماهية واحدة موجودة وهم يقولون كل ماهية موجودة فمكترة اذ فيها ماهية
ووجود وهذا غاية الضلال فان الموجود الواحد معقول بكل حال ولا موجود الاول حقيقة ووجود
الحقيقة لا ينفي الوحدة (المسلك الثاني) هو ان نقول وجودا بلاماهية ولا حقيقة غير معقول وكلا لا نعقل
عدم امر سلا الا بالاضافة الى موجود بقدر عدمه فلا نعقل وجود امر سلا الا بالاضافة الى حقيقة معينة
لا سيما اذا تعين ذات واحدة فكيف يتعين واحد متميز عن غيره بالمعنى ولا حقيقة له فان نفي الماهية نفي
الحقيقة واذا نفي حقيقة الموجود لم يعقل الوجود فكانهم قالوا وجود ولا موجود وهو تناقض ويدل
عليه أنه لو كان هذا معقولا لجاز أن يكون في المعلولات وجودا لحقيقة له يشارك الاول في كونه لحقيقة
ولماهيته له ويبينه في ان له علة والاول لا علة له فلم لا يتصور هذا في المعقولات وهل له سبب الا أنه غير
معقول في نفسه وكلا لا يعقل في نفسه فبان ينفي علة لا يصير معقولا وما يعقل فبان يقدر له علة لا يخرج
من كونه معقولا والتناهي الى هذا الحد غاية ظلماتهم فقد ظنوا أنهم يترجمون فيما يقولون فانتهى
كلامهم الى النفي المجرد فان نفي الماهية نفي الحقيقة ولا يبقى مع نفي الحقيقة اللفظ الوجود ولا معنى له
اصلا اذ لم يصف الى ماهية (فان قيل) حقيقة انه واجب وهو الماهية (فلنا) ولا معنى لواجب الا اننى
العلة وهو سلب لا يتقوم به حقيقة ذات ونفي العلة عن الحقيقة لازم للحقيقة فلتكن الحقيقة معقولة
حتى توصف بانها الآلة لها ولا يتصور عدمها فلا معنى للواجب الا هذا على ان الوجود ان زاد على
الوجود فقد جاءت الكثرة وان لم يزد فكيف يكون هو الماهية والوجود ليس بماهيته فكذلك ما لا يزيد
عليه (مسئلة) في تجهيزهم عن اقامة الدليل على ان الاول ليس بجسم (فنقول) هذا انما يستقيم لمن
يرى ان الجسم حادث من حيث انه لا يخفى لوعن الحوادث وكل حادث فيبتهقرا الى محدث واما انتم اذا
عقلتم جسم قديما لا أول لوجوده مع انه لا يخفى لوعن الحوادث فلم تعتنع ان يكون الاول جسما اما الشمس
واما انفلك الاقصى واما غيره (ان قيل) لان الجسم لا يكون الامر كما انقسم الى جزأين بالكمية
والا الهوى والمردودة بالقيمة المعنوية والى اوصاف يختص بها الامحالة حتى يبين سائر الاجسام والا

مختلفة هي مرتبة ماهية حال كونه معدوما الا اذا كان هناك أمر يتعلق بوجوده اما بان يوجد فيه أو معه
وتوارد عليه حالات غير متناهية مهيئة لوجوده وهي المسماة بالاستعدادات لان القرب بالحقيقة صفة لذلك المحل فان المحل هو الذى
يقرب من وجود الحال فيه على تلك المراتب هذا غاية ما قيل في هذا المقام (والجواب) ان ما ذكر بناء على نفي القادر المختار والقول
بان المبدأ موجب عام الفيز بالنسبة الى جميع الممكنات فلا يختص بجهة دون بعض الاختلاف استعدادات القوابل

وهو مختار بفعل ما يشاء بمجرد ارادته من غير سبق استعداده الى ان لا نسلم انه يحصل بحسب تلك الشروط الحادثة
حالاته وجودة مقربة لذلك الممكن من الوجود بل الحاصل قرب ذلك الممكن من الوجود ولا نسلم انه موجود في الخارج حتى يحتاج
الى محل موجود بل هو امر اعتباري لا يتحقق له في الاعيان ويتصف ذلك الممكن حاله - دمه في الخارج اذا وجد في الذهن واما اذا لم
يوجد في الذهن ايضا فحينئذ لا موصوف ولا اتصاف وكون القرب متفاوتا لا يدل على ثبوته ٤٩ في الخارج وكمن معه ومات

خارجية تتصف بالافتاوت
ولا نسلم ايضا انه لا يتصور
قرب المعدوم من الوجود
على مراتب مختلفة حال
كونه معدوما الا اذا كان
هناك امر يتعلق بوجوده
به بل يحتاج الى المحل هو
قرب المعدوم المتعلق بالمحل
واما ما يتعلق له بالمحل
اصلا فهو حال كونه
معدوما في الخارج وفي
الذهن لا يتصف بالقرب
الى الوجود لان ما لا يثبت
له وجوده امتنع اتصافه
بوصف ثبوته حقيقيا كان
او اعتباريا واما حال
وجوده في الذهن فقربه
قائم به من غير تعلق بالمحل
اصلا اذ ليس موجودا
في الخارج حتى يحتاج الى
محل موجود فيه (اذا
عرفت هذا) فلنرجع الى
ما كنا بصددده وهو الجواب
عن استدلالهم الرابع على
قدم العالم (فنقول) أولا
لان نسلم ان كل حادث
مسبوق بالمادة وما ذكر
من الطريقين على ثبوته
فقد عرفت فساد ولا نسلم
ايضا وجود الهيولى وما
ذكره من الدليل عليه
فقد تبين ضعفه ولو سلم

فلا اجسام متساوية في انها اجسام وواجب الوجود واحد لا يقبل القسمة بهذه الوجوه (قلنا) وقد ابطالنا
هذا عليكم وبيننا انه لا دليل احكم عليه سوى ان المجتمع اذا اقترب بعض اجزائه الى البعض كان معلولا
وقد تكلمنا عليه وبيننا انه اذا لم يبعد تقدير موجود لا موجد له لم يبعد تقدير مركب لا مركب له وتقدير
موجودات لا موجد لها اذ في العدد والتثنية بنيتة وهى على نفي التركيب ونفي التركيب على نفي الماهية
سوى الوجود وما هو الاساس الاخر في قد استأصلناه وبيننا انه كمن فيه (فان قيل) الجسم ان لم تكن له
نفس لا يكون فاعلا وان كان له نفس فنفسه فاعلا فلا يكون الجسم أولا (قلنا) نفسنا ليست له لوجود
جسمنا ولا نفس الفلك مجرد فاعلا لوجود جسمه عندكم بل هو يوجد ان بهلة سواهما فاذا جاز وجودهما
قديمين جاز ان لا يكون لهما علة (فان قيل) كيف اتفق اجتماع النفس والجسم (قلنا) هو كقول القائل
كيف اتفق وجود الاول فيقال هذا سؤال عن حادث فاما ما لم يزل موجودا فلا يقال كيف اتفق فكذلك
الجسم ونفسه اذا لم يزل كل واحد موجودا لم يبعد ان يكون ما نعا (فان قيل) لان الجسم من حيث انه
جسم لا يتحقق غيره والنفس المتعلقة بالجسم لا تفعل الا بواسطة الجسم ولا يكون الجسم واسطة للنفس في
خلق الاجسام ولا في ابداع النفوس واشياء لا تناسب الاجسام (قلنا) ولم لا يجوز ان يكون في النفوس
نفس تختص بخاصة تنبأ بها الان توجد الاجسام وغير الاجسام منها فاحالة ذلك لا تعرف ضرورة ولا
برهان يدل عليه الا اننا لم نشاهده من هذه الاجسام المشاهدة وعدم المشاهدة لا يدل على الاحالة فقد
أضافوا الى الموجود الاول ما لا يضاف الى موجود اصلا ولم نشاهده من غيره وعدم المشاهدة من غيره
لا يدل على اسفاله منه فكذلك في نفس الجسم والجسم (فان قيل) الفلك الاقصى أو الشمس أو ما قدر
من الاجسام فهو متقدر بمقدار يجوز ان يزيد عليه وينقص منه فيقدر اختصاصه بذلك المقدار الجائز الى
مخصص يخصه فلا يكون أولا (قلنا) هم يتكبرون على من يقول ان ذلك الجسم يكون على مقدار
يجب ان يكون عليه لنظام الكل ولو كان أصغر منه أو أكبر لم يجز كما انكم قلتم المعلول الاول بفيض
الجزم الاقصى منه متقدر بمقدار وسائر المقادير بالنسبة الى ذات المعلول الاول متساوية ولو كنتم
بعض المقادير لا يكون النظام متعلقا به فوجب المقادير الذي وقع ولم يجز خلافه فكذلك اذا قدر غير معلول
بل لو ثبتوا غيره في المعلول الاول الذي هو علة الجزم الاقصى عندهم مبدل للخصيص مثل ارادته مثلا
لم ينقطع السؤال اذ يقال ولم اراد هذا المقدار دون غيره كما الزموه على المسلمين في اضافتهم الاشياء الى
الارادة القدعة وقد قلنا عليهم ذلك في تعيين جهة حركة السماء وفي تعيين نقطتي القطبين فاذا بان انهم
مضطرون الى تجويز تمييز الشيء عن مثله في الوقوع بعلة فتجويزه بغير علة كتجويزه بهلة اذ لا فرق بين
ان يتوجه السؤال في نفس الشيء لاختصاص هذا القدر وبين أن يتوجه في العلة فيقال ولم خصصته
بهذا القدر عن مثله فان أمكن دفع السؤال عن العلة بان هذا المقدار ليس مثل غيره اذ النظام مرتبط
به دون غيره أمكن دفع السؤال عن نفس الشيء ولم يفتقر الى علة وهذا لا يخرج عنه فان هذا المقدار
المعين الواقع ان كان مثل الذي لم يقع فالسؤال متوجه انه كيف ميز الشيء عن مثله خصوصا على أصلهم
وهم ينكرون الارادة المميزت وان لم يكن مثاله فلا يثبت الجواب بل يقال وقع كذلك كما وقع باله القدعة
بزعمهم وليست هذه المناظر في هذا الكلام مما أوردناه لهم من توجيه السؤال في الارادة القدعة وقابلنا ذلك

(٧ تماقت غزالي) وجودها فلا نسلم انها لا تخلو عن الصورة حتى يثبت قدم الجسم وما استدلواعليه فقد مر انه غير تام
الفصل الثالث في ابطال قولهم في ابدية العالم والادلة الاربعة التي ذكرت في الازلية جارية هنا ايضا اذ في تفسير وتصريف فيها وكذا
لاجوبة ومتممهم في هذه المسئلة ايضا تلك الشبه (تقرير الاول) ان جميع ما لا بد منه لا يارى تعالى في ايجاد العالم حاصل له في الازل
سافر فلو عدم العالم لكان امامه بقاء الذات على ما كان عليه في الازل فيلزم تخلف المعلول عن العلة وهو مظاهر الاحالة او بدون

بقائه على ما كان عليه في الازل فيلزم تغيره وهو ايضا مستحيل (وجوابه) ان ما ذكر انما هو على تقدير كون المبدأ موجبا وما اذا كان مختارا فحيزان يقال ان من جملة ما لا بد منه في ايجاد العالم تعالى ارادته في الازل بوجوده في الوقت المعين وبعدها في قضاء ذلك الوقت لا تبقى علة التامة في عدمه لم يلزم تغير الواجب لان تغير الوقت الذي هو امر وهي لا يوجب تغيره (أو يقال) من جملة ما لا بد منه في ايجاد العالم هو تعالى ارادته في الازل ٥٥ بايجاده ما بان يمنع لزم التسلسل بناء على ان الفاعل بالاختيار اذا او حاشيا

باختياره لا يحتاج في تعالى ارادته الى امر غير ذاته يرجح ذلك التعلق كما مر تقريره واما بان يلزم التسلسل في التعلقات وينبغي بطلانه اما لانها امور اعتبارية اولانها يجوز ان تكون متعاقبة ثم ينقطع ذلك التعلق في عدم العالم لزم والى علة التامة ولا يلزم من تغير التعلق تغير ذاته لانه من الاضافة الغير اللازمة كميته مع الحادث المعين (وتقرير الثاني) انه لو عدم الزمان بعد وجوده لمكان عدمه بعد وجوده بسببه يمنع ان يجامع معها البعد القبل والبعدية اني كذلك لا تكون الابالزمان فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هذا خلف واذا كان الزمان لا يجوز عليه ان يعدم بعد وجوده وهو مقدار الحركة كانت الحركة ايضا لا تنعدم بعد وجوده فيكون محلها العنفي الجسم ايضا لا يعدم وهو المطلوب وجوابه ظاهر عما قدمناه (وتقرير الثالث) ان العالم ممكن الوجود ابدا والا لزم الانقلاب فلو لم يكن

عالم في نقطة القطب وجهة حركة الفلك وتبين هذا ان من لا يصدق بحدوث الاجسام فلا يقدّر على اقامة دليل على ان الاول ليس بجسم اصلا (مسئلة) في تعجزهم عن اقامة الدليل على ان العالم صانعا وعلة (فنقول) من ذهب الى ان كل جسم فهو حادث لانه لا يخلو عن الحوادث عقل مذهبهم في قولهم انه يقتضي مانع وعلة واما انتم فالتدريج من مذهب الدهري وهو ان العالم قديم كذلك ولا علة له ولا صانع راغما لعله للحادث وليس يحدث في العالم جسم ولا يعدم جسم وانما تحدث الصور والاعراض فان الاجسام هي السموات وهي قديمة والعناصر الاربع التي هي حشوفلك القمر والاجسام هي موادها قديمة وانما تبدل علم الصور بالامتزاجات والاشكال وتحدث النفوس الانسانية والنباتية فهذه الحوادث تنتهي علمها الى الحركة الدورية والحركة الدورية قديمة ومصدره نفس قديمة للفلك فاذا نزل علة العالم ولا صانع لاجسامه بل هو كما هو عليه لم يزل قديما كذلك بلا علة اهي الاجسام فمما معنى قولهم ان هذه الاجسام وجودها علة وهي قديمة (فان قيل) كل ما لا علة له فهو واجب الوجود وقد ذكرنا من صفات واجب الوجود ما تبين به ان الجسم لا يكون واجب الوجود (قلنا) وقديما فسادا مادية فهو من صفات واجب الوجود وان البرهان لا يدل الا على قطع السلسلة وقد انقطع عند الدهري في اول الامر اذ يقول لا علة للاجسام واما الصور والاعراض فبعضها علة لبعض الى ان تنتهي الحركة الدورية وهي بعضها سبب لبعض كما هو مذهب الفلاسفة وينقطع تسلسلها بها ومن تأمل ما ذكرناه علم بحجز كل من يمتنع قدم الاجسام عن دعوى علة لها ولزمه الدهر والاحاد كما صرح به فريق وهم الذين وفوا بمقتضى نظرهؤلاء (فان قيل) الدليل عليه ان هذه الاجسام اما ان تكون واجبة الوجود وهو محال واما ان تكون ممكنة وكل ممكن مفتقر الى علة (قلنا) لا يفهم لفظ واجب الوجود ويمكن الوجود فكل تلبساتهم مقيمة في هاتين اللفظتين فان عدل الى المفهوم وهو في العلة وانما فكاكهم يقولون هذه الاجسام لها علة ام لا علة لها فيقول الدهري لا علة لها فما المستنكر اذا نفى بالامكان هذا فتنقول انه واجب وليس يمكن وقولهم ان الجسم لا يمكن ان يكون واجبا فحكم لا اصل له (فان قيل) لا ينكر ان الجسم له اجزاء وان الجملة انما تنقسم بالاجزاء وان الاجزاء تكون سابقة على الذات في الجملة (قلنا) فالتكبر كذلك فالجملة تقوّم بالاجزاء واجتماعها ولا علة للاجزاء ولا لاجتماعها بل هي قديمة كذلك بلا علة فاعلية فلا يمكنهم رد هذا الابعاد كروم من لزوم نفي السكينة عن المتوجّد الاول وقد ابطنا عليهم ولا سبيل لهم سواء فبان ان من لا يمتنع حدوث الاجسام فلا اصل لا اعتقاده في الصانع اصلا (مسئلة) في تعجزهم عن ايجاد العالم في الازل بل غيرهم يعلم الانواع والاجناس بنوع كلي (فنقول) اما المسلمون الماخصرون عندهم الوجود في حادث وقديم ولم يكن عندهم قديم الا الله وصفاته وكان ما عداه حادثا من جهته بارادته حصلت عندهم مقدمة ضرورية في علمه وان المراد بالضرورة لا بد وان يكون معلوما للمريد فنوا عليه ان الكل معلوم له لان الكل مراد له وحادث بارادته فلا كائن الا وهو حادث بارادته ولم يبق الا ذاته ومهما ثبت انه مراد عالم بارادته فهو حي بالضرورة وكل حي يعرف غيره فهو بان يعرف ذاته اولى فصار الكل عندهم معلوما لله تعالى وهو فواجب هذا الطريق بعد ان بان لهم انه بدلا لحادث العالم فاما انتم فاذا زعمتم ان العالم قديم لم يحدث بارادته فن ان عرفتم انه يعرف غير ذاته فلا بد من الدليل عليه

أبديا لزم ترك الجود الذي هو فاضلة الوجود عليه مع استحقاقه له وذلك لا يليق بالجواد المطابق وجوابه ما سلفناه من منع امتناع ترك الجود (وتقرير الرابع) ان كل ما عدم بعد وجوده فهو ممكن بعد الوجود لا في حالة الانقلاب ولا يجوز قيام امكانه حيث تدب نفسه لانه امر اضافي ولا بذلك المعدوم لا متاع قيام الموجود بالعدم ولا بما لا يتعلق له بذلك الممكن ولا بما يتعلق به اذا كان منفصلا عنه مبايناه في الوجود فتعين قيامه بما يتصل به اتصالا تاما وهو المادة وهي مستلزمة

وحاصل

لصورة والتركيب من مجتمهم فيلزم وجود العالم حين ما فرض معدوما هذا خلف (وجوابه) ان الامكان امر اعتباري لا يستلزم محلا
موجودا في الخارج وتحققه ما قدمناه فليمتد كذا (ونقل عنهم) في هذه المسئلة دليلان آخران (أحدهما) ما نسب الى جالينوس وهو
أنه قال لو كانت الشمس تقبل الانعدام كان يلحقها ذبول على طول الزمان ولو كان يلحقها ذبول لظهر فيها في مدة الارصاد المتتالية التي
بينها وهو طويل فلو كانت الشمس تقبل الانعدام لظهر فيها ذبول في مدة الارصاد المتتالية ٥١ التي بينها مدة طويلة والتالي
باطل فالحق عدم مثله أما

وحاصل ما ذكره ابن سينا في تحقيق ذلك في ادراك كلامه يرجع الى فنيين (الفن الاول) ان الاول موجود
لا في مادة وكل موجود لا في مادة فهو عقل محض وكل ما هو عقل محض فجميع المعقولات مكشوفة
له فان المانع عن درك الاشياء كلها التعلق بالمادة والاشتغال بها ونفس الأدمى مشغولة بتدبير المادة
اي البدن واذا انقطع شغلها بالموت ولم يكن قد تدنس بالشهوات البدنية والصفات الذليلة المتعدية
اليه من الامور الطبعية انكشف له حقائق المعقولات كلها لذلك قضى بان الملائكة كلهم يعرفون
جميع المعقولات ولا يشذ عنهم شيء لانهم ايضا عقول مجردة لا في مادة فنقول قواكم ان الاول موجود لا في
مادة ان كان المعنى به انه ليس بجسم ولا منطباع في جسم بل هو قائم بنفسه من غير تحيز واختصاص بجهة
فهو مسلم فيبقى قواكم وما هذه صفته فهو عقل مجرد فاذا تعنى بالعقل ان عنيته بالعقل انه يعقل سائر
الاشياء فهذا نفس المطلوب وموضع النزاع وكيف اخذته في مقدمات قياس المطلوب وان عنيته به غيره
وهو انه يعقل نفسه فربما يسلم لك اخوانك من الفلاسفة ذلك ولكن يرجع حاصله الى أن ما يعقل نفسه
يعقل غيره فيقال ولم ادعيت هذا وليس بضروري وقد انفرده ابن سينا عن سائر الفلاسفة فكيف تدعيه
ضروري وان كان نظر يا هذا البرهان عليه (فان قيل) لان المانع من درك الاشياء المادة والمانع (فنقول)
نسلم انها مانع ولا نسلم انها المانع فقط وينتظم قياسهم على شكل القياس الشرطي وهو ان يقال ان كان
هذا في المادة فهو لا يعقل الاشياء ولكنه ليس في المادة فادن يعقل الاشياء فهذا استثناء نقض المقدم
واستثناء نقض المقدم غير منتج بالاثبة وهو كقول القائل ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه ليس
بإنسان فادن ليس بحيوان فهذا لا يلزم اذ ربما لا يكون انسانا ربما يكون فرسا فيكون حيوانا نعم استثناء
نقيض المقدم ينتج نقيض التالي على ما ذكر في المنطق بشرط وهو ثبت انعكاس التالي على المقدم
ودلك بالحصص وهو كقولهم ان كانت الشمس طالعة فانهار موجودا لكن الشمس ليست بطالعة فانهار
غير موجود لان وجود انهار لا سبب له سوى طلوع الشمس فكان أحد هاهنا كساعة في الآخرة بيان هذه
الاضاع والالفاظ يفهم في كتاب معيارا علم الذي صنفناه مضموما الى هذا الكتاب (فان قيل) فحين
مدعي انعكاس وهو ان المانع محصور في المادة فلا مانع سواها (قلنا) وهذا يحكم في الدليل عليه (الفن
الثاني) قوله واننا وان لم نقل ان الاول يريد الاحداث وان الكل حادث حدوثا زمانيا فاننا نقول انه فعله
وقد وجد منه الا انه لم يزل بصفة الفاعلين فلم يزل فاعلا ولا يفارق غيرنا الا في المقدار واما في أصل الفعل
ولا وادوجب كون الفاعل عالما بالاتفاق لفعله فاكل عندنا من فعله (والجواب) من وجهين (أحدهما)
ان الفعل قسما ارادى كعمل الحيوان والانسان وطبيعي كعمل الشمس في الاضاءة والنفار في التذهين
والماء في التبريد وانما يلزم العلم بالفعل في الفعل الارادى كما في الصناعات البشرية فاما الفعل الطبيعي فلا
وعندكم ان الله تعالى فعل العالم بطريق اللزوم عن ذاته بالطبع والاضطرار لا بطريق الارادة والاختيار
بل لزم اكل بذاته كما يلزم النور بالشمس وكما لا قدرة للشمس على كف النور ولا للنفار على كف التذهين
ولا قدرة الاول على الكف عن افعاله تعالى عن قوهم علوا كبيرا وهذا النمط وان يجوز في تسمية فعلا
فلا يتنقض علما للفاعل أصلا (فان قيل) بين الامرين فرق وهو ان سائر الكل عن ذاته بسبب علمه
بالكل فتمثيل النظام الكلي هو سبب فيضات الكلي ولا يبدل له سوى العلم بالكل والعلم بالكل عين ذاته

ما تقدم به الوجود فلا بد ان يكون له سبب معدوم لان اختصاص عدمه بذلك الوقت المقدر دون ما قبله أو بعده لو وقع لا يؤثر لكان
الممكن واقعا لا يؤثر وهو ضروري الاستحالة وذلك السبب لا يجوز ان يكون نفسه لان ذاته لو كانت مقتضية لعدمه لوجب أن لا توجد
ابتداء لان ما يقتضيه ذات الشيء من حيث هو لا يمكن مفارقتها ولا طرؤ حده كما ذهب اليه المعتزلة من ان الغناء ضد للعالم بخلافه تعالى
لا في محال في عدم العالم دفعة وينعدم الغناء المخلوق بنفسه لان الغناء ليس امر من شأنه الوجود حتى يقدر خلقه ولو سلم فلم ينعدم بنفسه

من غير مدم ولو كان كذلك لم يوجد ابتداء لا قضاؤه ذاته وعدمه وايضا لو خالق في ذات العالم بان يحل فيه كان مجتمعا معه ولو في لحظة فلا يكون ضد له فلا يغنيه ولو خالق في ذات العالم ولا في محل فن أين يتبادر وجوده وجود العلم وايضا التضاد حاصل من الجنائين وكل واحد منهما قابل للمدم فليس انتفاؤه بذلك الضد أولى من انتفاء ذلك الضد به ولا زال شرطه لاننا نقل الكلام الى ذلك الشرط الزائل فيكون زواله ايضا زوال شرطه ٥٢ وهم جرائلزم وجود أمور غير متناهية بعضها شرط لبعض (لا يقال) هذا لا يدفع ما ذهب اليه

الاشاعرة من ان الاعراض لا تتبع زمانين ومن جعلتها ماهو شرط لقاء الجواهر لا وجودها فاذا لم يخلق الله تعالى ذلك المرض بعد فزانه بنفسه تنعدم الاجسام ايضا لان المشاهدة شاهدة بقاء الاعراض فانكار بقاءها قدح في الضروريات فلا حاجة الى دليل لدفعه ولا ارادة القديم المختار لانه اذا لم يكن مريدا لعمده ثم صار مريدا فقد تغير ولزم ان لا يكون المبدأ القديم و ارادته على نعت واحد في جميع الاحوال وان الفاعل بالارادة لا بد له من أثر يصدر عنه والعدم نفي محض لا يصلح اثر له بل ولا لفاعل أصلا (واحب) بمنع أن السبب لا يكون نفسه (قوله لان ذاته لو اقتضت عدمه لم يوجد ابتداء) ممنوع لجواز اقتضاء ذاته عدمه في زمان بشرط وجوده في زمان سابق عليه واستحالته ممنوعة ولو سلم فلان سلم انه لا يجوز طرق ضده (قوله) أولا القناء ليس أمرا يقدر خلقه (قلنا)

فلو لم يكن له علم بالكل لما وجد منه الكل بخلاف النور من الشمس (قلنا) وفي هذا خالفك اخوانك فانهم قالوا ذاته تعالى ذات يلزم منها الكل على ترتيبه بالطبع والاضطرار لان حيث انه عالم به افا المحيل لهذا المذهب مهم ما وافقهم على نفي الارادة وكالم بشرط علم الشمس بالنور للزوم النور بل يتبعها النور ضرورة قلنا قدر ذلك في الأول ولا مانع منه (الوجه الثاني) هو انه ان سلم ان صدور الاشئ من الفاعل يقتضي العلم ايضا باصداره عنهم فعل الله واحد وهو المعلوم الأول الذي هو عقل بسيط فينبغي أن لا يكون عالما الابه والمعلوم الأول يكون عالما ايضا بما يصدر عنه من حيث فقط فان الكل لم يوجد من الله تعالى دفعة بل بالوساطة والتولد والزم فالذي يصدر عنه لا ينبغي ان يكون معلوما له ولم يصدر عنه الاثنى واحد بل هذا لا يلزم في الفاعل الارادي فكيف في الطبيعي فان حركة الحجر من فوق جبل قد تكون بتصرف ارادي يوجب العلم باصل الحركة ولا يوجب العلم بما يتولد منه بواسطته من مصادمته وكسر غيره فهذا ايضا لا جواب له عنه (فان قيل) فلو قضينا بان لا يعرف لانفسه لكان ذلك في غاية الشناعة فان غيره يعرف نفسه ويعرف غيره فيكون في الشرف فوقه وكيف يكون المعلوم الأول أشرف من العلة (قلنا) فهذه الشناعة لازمة من مقالة الفلاسفة في نفي الارادة ونفي حدوث العالم فيجب ارتكابها كما ارتكب سائر الفلاسفة أولا بد من ترك الفلسفة والاعتراف بان العالم حادث بالارادة (ثم يقال) يتم تنكير على من قال من الفلاسفة ان ذلك ليس بزيادة شرف فان العلم اغنا احتاج اليه غيره ليستفيد كما لذاته في ذاته كاصرو والانسان بشرف بالمعقولات اما يطالع على مصالحه في العواقب في الدنيا والآخرة واما التكامل ذاته المظلمة الناقصة وكذا سائر المخلوقات واما ذات الله فتستغني عن التكامل بل لو قدر له علم بكل به كان ذاته من حيث ذاته ناقصا وهذا كما قلت في السمع والبصر وفي العلم بالجزئيات الداخلة تحت الزمان فانك وافقت سائر الفلاسفة بان الله تعالى منزّه عنه وان المنغبرات الداخلة في الزمان المنقسمة الى ما كان ويكون لا يعرفها الأول لان ذلك يوجب تغيرا في ذاته وتأثيرا ولم يكن في سلب ذلك عنه نقصان بل هو كمال واغنا النقصان في الحواس والحاجة اليها اولو لا نقصان الادنى لما احتاج الى حواس لتعريفه عما يتعرض للتغير به وكذلك العلم بالحوادث الجزئية زعمتم انه نقصان فاذا كنا نعرف الحوادث كلها ونذكر المحسوسات كلها والأول لا يعرف شيئا من الجزئيات ولا يدرك شيئا من المحسوسات ولا يكون ذلك نقصانا فالعلم بالكليات العقلية ايضا يجوز ان يشهد لغيره ولا يشهد له ولا يكون فيه نقصان ايضا وهذا لا يخرج منه كونه مسئلة في تعجزهم عن اقامة الدليل على ان الأول يعرف ذاته ايضا (فنقول) المسلمون لما عرفوا حدوث العالم بارادته استدلوا بالارادة على العلم ثم بالارادة والعلم جميعا على الحياة ثم بالحياة على ان كل من يشعر بنفسه وهو حي فيعرف ايضا ذاته فكان هذا منهجا معقولا في غاية المنفعة فاما انتم فاذا نفيت الارادة والاحداث وزعمتم ان ما يصدر منه يصدر يلزم على سبيل الضرورة والطبع فاي بعد في ان تكون ذاته ذاتا من شأنها ان يوجد منها المعلوم الأول فقط ثم يلزم من المعلوم الأول الثاني الى تمام ترتيب الموجودات ولكنه مع ذلك لا يشهد بذاته كالنار يلزم منها السخونة والشمس يلزم منها النور ولا يعرف واحد منهم ذاته كما لا يعرف غيره بل يعرف ذاته ويعرف ما يصدر منه فيعرف غيره وقد بينا من مذهبهم انه لا يعرف غيره والزمنا من خالفهم في ذلك موافقتهم بحكم وضعهم واذا لم يعرف غيره

المقصود تشبيه ذلك المرض بالقضاء في مجرد كونه متافيا لا قضاء لان ذلك الضد هو نفس القضاء (قوله) ثانيا فلم يعدم بنفسه لم (قلنا) قد عرفت جوابه وقوله ثالثا لو خالق في ذات العالم كان مجتمعا معه ولو في لحظة فلا يكون ضدا له قلنا ليس المراد بالضد ما هو المصطلح حتى ينتج الاجتماع ولو في لحظة بل ما يناقض البقاء (وقوله) التضاد حاصل من الجنائين فليس انتفاؤه بذلك الضد أولى من انتفاء الضد به (قلنا) ممنوع لجواز ان يكون انتفاؤه بضده أولى بقرب البضد من السبب وبعدمه (وفيه نظر) لان كل ممكن

وجود لا بد له من شئ يقارنه في الوجود ويدوم بدوامه ويزول بزواله فهو ما في مقارنة السبب سواء فلا معنى له بعد أحدهما من سبب وقرب الآخر منه وإن أراد السبب أنه مدغم تامير قربه وبعده في قوة السبب وضعفه ضروري ولو سلم أنه لا يجوز أن يكون سبب طرأ والصنف فلا نسلم أنه لا يجوز أن يكون زوال الشرط (قوله) لا نانتقل الكلام إليه فيلزم التسلسل (قلنا) ممنوع ولم لا يجوز أن يكون ذلك الشرط الزائل عرضا لا بعينه من أعراض متعددة من الأعراض التي ٥٣ لا تنق بذاتها كدورات معدودة من

الحركات مثلا فيكون كل واحد من تلك الأعراض المتعددة بدلا عن الآخر فيستمر وجود ذلك الشئ باستمرار شرطه مادام تتبادل تلك الأعراض فإذا انتهت إلى ما لا بد منه كالدورة الأخيرة من تلك الدورات المتعددة فقد زال ما هو الشرط وزال ما هو المشروط به (فإن قيل) ماذا كذا يصح في الأمور التي لا تقوم تلك الحركات بها وأما فيما قامت به تلك الحركة فلا يجوز اشتراطها إلا بالحركة موقوفة في وجودها على محلها فلو اشتراط محلها بهلزم الدور (فهذا الجواب) أغاب دفع امتناع العدم عن بعض الأمور القائمة بنفسها عن جميعها (قلنا) لا نسلم لزوم الدور إذ احتياج تلك الأعراض المتبادلة إلى محلها في وجودها لا في بقائها العدم بقاءها واحتياج محلها إليها في بقائها لا في وجودها ثم إن سلمنا بطلان جميع ما ذكر قلنا السبب لعدم ارادة الفاعل المختار (قوله) أولا

لم يمدان لا يعرف نفسه (فإن قيل) كل من لا يعرف نفسه فهو ميت وكيف يكون الأول ميتا (قلت) فقد لزمكم ذلك على مساق مذهبكم إذ لا فصل بينكم وبين من قال كل من لا يفعل بإرادة وقدرة واختيار ولا يسمع ولا يبصر فهو ميت ومن لا يعرف غيره فهو ميت فإن جاز أن يكون الأول خاليا عن هذه الصفات كما نأى حاجة به إلى أن يعرف ذاته فإن عادوا إلى أن كل برى من المادة عقل بذاته فيعقل نفسه فقد بنينا أن ذلك محكم لا برهان عليه (فإن قيل) البرهان عليه أن الموجود ينقسم إلى حي وإلى ميت وإلى أقدم وأشرف من الميت والأول أقدم وأشرف فلا يمكن حيا وكل حي بشعر بذاته إذ يستحيل أن يكون في معلولاته الحي وهو لا يكون حيا (قلنا) هذه ظلمات (فإننا نقول) لم يستحيل أن يلزم من لا يعرف نفسه من يعرف نفسه بالوسائط الكثيرة أو بغير واسطة فإن كان المحيل لذلك كون المعلوم أشرف من العلة فلم يستحيل أن يكون المعلوم أشرف من العلة وإيس هذا بديهياتهم تنكر ون أن شرفه في أن وجود الكل تابع لذاته لا في علمه (الدليل عليه) أن غيره ربما عرف أشياء سوى ذاته ويرى ويسمع وهو لا يرى ولا يسمع ولو كان قائل الموجود ينقسم إلى البصير والاعمى والعالم والجاهل فلا يمكن البصير أقدم وليكن الأول بصيرا أو عالما بالأشياء لا كنتم تنكرون ذلك وتقولون ليس الشرف في البصر والعلم بالأشياء بل في الاستغناء عن البصر والعلم وكون الذات بحيث يوجد منه الكل الذي فيه العلماء وذو الأبصار وكذلك لا شرف في معرفة الذات في كونه مبدأ الذوات المعروفة وهذا شرف مخصوص به فبالضرورة يضطرون إلى نفي علمه أيضا بذاته إذ لا يدل على شئ من ذلك سوى الإرادة ولا يدل على الإرادة سوى حدوث العالم وبفساد ذلك يفسد هذا كله على من يأخذ هذه الأمور من نظار العقل لجمع ما ذكره من صفات الأول أو نفوه لاحكامهم عليه الاتخمينات وطمنون تستنكف الفقهاء منها في الظنيات ولا غرو لو حار العقل في الصفات الإلهية ولا عجب أنما العجب من عجبهم بأنفسهم وبآدابهم ومن اعتقادهم أنهم عرفوا هذه الأمور معرفة يقينية مع ما فيها من الخبط والخيال (مسئلة) في إبطال قولهم أن الله تعالى عن قولهم لا يعلم الجزئيات المنقصة بأنقسام الزمان إلى الآن وإلى ما كان وما يكون وقد اتفقوا على ذلك وأن من ذهب منهم إلى أنه لا يعلم الأنفس فلا يخفى هذا من مذهبهم ومن ذهب منهم إلى أنه يعلم غير وهو الذي اختاره ابن سينا فقد زعم أنه يعلم الأشياء علما كاملا لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف بالماضي والمستقبل والآن ومع ذلك زعم أنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض إلا أنه يعلم الجزئيات بنوع كلي ولا بد أولا من فهم مذهبهم ثم الاشتغال بالاعتراض وتبيين هذا المثال وهو أن الشمس مثلا تنكسف بعد أن لم تكن منكسفة ثم تعجل فيحصل لها ثلاثة أحوال أعنى الكسوف حالة هو فيها معدوم منتظر الوجود أي سيكون وحالة هو فيها موجود أي هو كائن وحالة تالفة هو فيها معدوم ولكنه كان من قبل (ولنا بما زعمنا هذه الأحوال الثلاثة علوم مختلفة) فإنا ندعي أولا أن الكسوف معدوم وسيكون وثانيا أنه كائن وثالثا أنه كان وإيس كائنا الآن وهذه العلوم الثلاثة متعددة ومختلفة وتماقبا على المحل بوجوب تغير الذات العاملة فانه لو علم بعد الانجلاء أن الكسوف موجود الآن كان جهلا لا علما ولو علم عند وجوده أنه معدوم كان جاهلا فبعض هذه لا يقوم مقام بعض فزعموا أن الله تعالى لا يختلف حاله في هذه الأحوال الثلاثة فانه يؤدي إلى التغير ومالم يختلف حاله لم يتصور أن يعلم هذه الأمور الثلاثة

إذا لم يكن مریدا أو لا تم صار مریدا فقد تغير (قلنا) الإرادة واحدة ولها تعلقات متعددة بحسب تعدد المرادات فاللازم تغير في التعلق لا في الصفة القديمة ولا استحالته فيه وأيضا يجوز أن تكون الإرادة في الأزمنة معلقة بوجوده في وقت وبعده في وقت آخر فلا يلزم التغير أصلا وقوله ثانيا الفاعل بالإرادة لا بد له من أثر يصدر عنه والعدم نفي محض لا يصلح أن يراد به أن العدم المتجدد لا يصلح أن يكون أثرا للفاعل المختار وإنما غفلت في العدم المستمر وأما العدم الحادث فقد يجوز أن يكون أثرا كما يجوز أن يكون معجدا بعد ما لم يوجب

وأبنا معنى استناد العدم إلى أرادة أقادروا أنه لم يمتد إلى أرادته بالوجود فلم يحصل الوجود ولأنه أراد العدم ففعله هذا ثم إن هذا الدليل منقوض بالأعراض والصورة الخالة في المراتب فأنه مدمم فافقاع جريان الدليل فيها (لا يقال) لأنه دام هناك أصلا بل يطرأ اضدادها على محالها (لا نقول) لأننا نقول ما ريان اضدادها وجوده في محالها فندطرأ بان اضدادها ان بقيت على ما كانت عليه من الوجود يلزم اجتماع العديد والبالزم انعدامها وأيضا ٥٤ من الأعراض بالاضدله كالحركة فانها لا ضد لها بل التقابل بينها وبين

السكون عندهم من تقابل العدم والمملكة فلا يصح الهذر المذكور فيها
 الفصل الرابع في ابطال قولهم الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد قالوا الفاعل اذا كان واحدا في ذاته ولم تكن له صفة حقيقية ولا اعتبارية ولم يكن فاعله بالذات ولا بشرط وهو المعنى بالواحد من جميع الوجوه لا يجوز أن يصدر عنه أكثر من واحد وزبدة ما احتجوا عليه هو ان العلة المرحجة للمعلول يجب أن تكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات ويجب أن تكون لها خصوصية مع معلولها المعين ليست مع غيره إذ لو لاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول أولى من اقتضاها للماعداء فلا يتصور صدورهما عنها فاذا كانت العلة المرحجة ذاتا بسيطة لا تتكرر في أوجه من الوجوه فلا شك أن تلك الخصوصية انما تكون بحسب الذات لأن المفروض ان لا مدخل في العلوية لغير الذات البسيطة التي لا تتكرر فيها بوجه من

والعلم يتبع المعلوم فاذا تغير المعلوم تغير العلم واذا تغير العلم فقد تغير العالم لا محالة والتغير على الله تعالى محال ومع هذا زعم انه يعلم الكسوف وجميع صفاته وهو ارضه ولكن علماءه يوصفونه في الازل والابد ولا يختلف مثل ان يعلم مثلا ان الشمس موجودة وان القمر موجود وانهم ماحص لا منه بواسطة الملائكة التي سمعها باصطلاحهم عقولا مجردة ويعلم انهم يتحركان حركات دورية ويعلم أن بين فلنكم ما تقاطعا على نقطتين هما الرأس والذنب وانهم ما يجتمعان في بعض الاحوال في العقدتين فتتكشف الشمس أي يحول جرم القمر بينه وبين أعين الناظرين فتستتر الشمس عن الأعين وأنه اذا جاوزال العقدة مثلا بقدر كذا وهوسنة مثلا فانها تنكشف مرة أخرى وان ذلك الانكشاف يكون في جميعها أو ثلثها أو نصفها وانها تكتس ساعة أو ساعتين وهكذا الى جميع أحوال الكسوف وهو ارضه فلا يعزب عن علمه شيء ولكن علمه بهذا قبل الكسوف وحالة الكسوف وبعد الانجلاء على وتيرة واحدة لا يختلف ولا يوجب تغير في ذاته وكذا علمه بجميع الحوادث فانها انما تحدث بأسباب وتلك الأسباب لها أسباب أخرى ان تنتهي الى الحركة الدورية الساعية وسبب الحركة الدورية نفس السموات وسبب تحريك النفس التشويق الى التشبه بالله تعالى والملائكة المقرين فالكل معلوم له أي هو منكشف له انكشافا واحدا متناسلا بترتبه الزمان ومع هذا خالة الكسوف لا يقال انه يعلم ان الكسوف موجود الآن ولا يعلم بعده انه انجلي الآن وكل ما يجب في تدرجها الاضافة الى الزمان فلا يتصور ان يعلمه لأنه يوجب التغير هذا فيما ينقسم بالزمان وكذا ما ذهبهم فيما ينقسم بالمادة والمكان كأنه خاص بالناس والحية وانات فانهم يقولون لا يعلم عوارض زيد وعمره وخالده وانما يعلم الانسان المطابق بعلم كلي ويعلم عوارضه وخواصه وأنه ينبغي أن يكون بدنه مركبا من أعضاء بعضها اللبثس وبعضها اللثي وبعضها اللادراك وبعضها زوج وبعضها فرد وان قواه ينبغي ان تكون مبعثرة في اجزائه وهم جرائ كل صفة في داخل الآدمي وباطنه وكل ما هو من لواحقه وصفاته ولوازمه حتى لا يعزب عن علمه شيء ويعلمه كليا فاما شخص زيد فانما يتبين عن شخص عمر والحس لاله عقل فان عماد التمييز الاشارة الى جهة معينة والعقل بعقل الجهة المطلقة الكلية والمكان الكلي فاما قولنا هذا وهذا فاشارة الى نسبة خاصة لذلك المحسوس الى الحاسس بكونه منه على قرب أو بعد أو جهة معينة وذلك يستحيل في حقه وهذه قاعدة اعتقدها واستأصلوا بها اشرايع بالكلية اذ منهنها ان زيدا مثلا لو أطاع الله تعالى أو عصاه لم يكن الله عالما بما يجد من أحواله لأنه لا يعرف زيدا بعينه فانه شخص واقعه له حادثه بعد ان لم تكن واذا لم يعرف الشخص لم يعرف أحواله وأفعاله بل لا يعلم كفر زيد ولا اسلامه وانما يعلم كفر الانسان واسلامه مطلقا كليا لا مخصوصا بالانسان بل يلزم ان يقال محمد صلى الله عليه وسلم بالنبوة وهو لم يعرف في تلك الحالة انه يتحدث بها وكذلك الحال مع كل نبي معين وانما يعلم أن من الناس من يتحدث بالنبوة وان صفة أرائك كذا وكذا فاما النبي المعين بشخصه فلا يعرفه فان ذلك يعرف بالحس والاحوال الصادرة منه لا يعرفها لانها أحوال تنقسم بانقسام الزمان من شخص معين ويوجب ادراكها على اختلافها تنفيرا فهذا ما أردنا أن نذكره من نقل مذهبهم أولا ومن تفهيمه ثانيا ثم من القمائع اللازمة عليه ثالثا بل نذكر الآن خيالهم ووجه بطلانه (وخيالهم) ان هذه أحوال ثلاثة مختلفة والخصومات اذا تباينت على محال

واحد

الوجود فاذا فرض لها معلول آخر كانت العلة بحسب ذاتها

خصوصية معه ليست مع غيره أصلا فلا يمكن أن يكون لها معلول آخر والالزام أن تكون خصوصيتها بحسب ذاتها مع الثاني أيضا فلا يكون لها مع شيء من المعدادين خصوصية ليست لها مع غيره فلا تكون علة لشيء منها هذا خلاف (لا يقال) يجوز أن تكون خصوصيتها مع المعلول الأول بحسب ذاتها غير خصوصيتها مع المعلول الثاني بحسب ان يكون لها مع كل من المعدادين خصوصية ليست لها مع

الأخرى فتكون علة لكل منهما (لأننا قلنا) لما فرض ذات الاله واحدة من جميع الوجوه لم يتصور ان يكون بحسب ذاتها خاصية ان
 يرتب عليها ما عليه ان لا يبدى ذات الاله من تعدد ولو بحسب الاعتبار حتى يتصور تعدد الخاصية بحسب ما فيها (وجوابه)
 أنا لا نسلم أنه يجب أن يكون له خاصية مع معلولها المدين ليست مع غيره بل اللازم أن تكون لها خصوصية مع كل ما هو معلول
 لها لا تكون تلك الخاصية لما لا يكون معلولا لها والالم كن اقتضاؤها ٥٥ لمعلولها أولى من اقتضاها للماعداء وأما

انه يجب أن تكون لها
 خصوصية مع معلولها
 المدين لا تكون تلك
 الخاصية لغير ذلك
 المعلول المدين أصلا فلا
 دلالة عليه وما ذكره من
 أنه لولاها لم يكن اقتضاؤها
 لهذا المعلوم أولى من
 اقتضاها للماعداء ان أريد
 به أنه لولا الخاصية
 المختصة بالمعلول المدين لم
 يكن اقتضاؤها لهذا
 المعلول أولى من اقتضاها
 للماعداء مما ليس معلولا
 لها فلا نسلم الملازمة وأما
 تم لولم يكن لها خصوصية
 أصلا وهو ممنوع
 لجواز أن لا تكون لها
 خصوصية مختصة به ومع
 ذلك يكون لها خصوصية
 مع أمور متعددة مختصة
 بها من جملة ذلك المعلول
 المدين وبحسبها يكون
 اقتضاؤها له أولى من
 اقتضاها للما ليس معلولا
 لها وبسببها يصدر عنها
 ذلك المعلوم مع سائر
 معلولاتها دون ما سواها
 وان أريد به لولا الخاصية
 المختصة بالمعلول المدين لم
 يكن اقتضاؤها لهذا
 المعلول أولى من اقتضاها

واحد أو جئت فيه تغير الاحتمال فان كان حالة الكسوف عالما بأنه سيكون كما كان قبله فهو جاهل لا عالم وان
 كان عالما بأنه كاش قبل ذلك كان عالما بأنه ليس بكاش وأنه سيكون فقد اختلف علمه فاختلقت حالة فلزم
 التغير اذ لا معنى للتغير الا لاختلاف العالم فان لم يعلم شيئا ثم علمه فقد تغير ومن لم يكن له علم بأنه كاش ثم
 حصل حالة الوجود فقد تغير وحققوا هذان الاحوال ثلاثة حالات هي اضافة محضة ككونك يميننا وشمالنا فان
 هذا لا يرجع الى وصف ذاتي بل هو اضافة محضة فان تحول الشيء الذي كان على عينك الى شمالك تغيرت
 اضافةك ولم تتغير ذاتك محال وهذا بدل اضافة على الذات وليس بتبدل الذات ومن هذا القبيل اذا
 كنت قادرا على تحريك اجسام حاضرة بين يديك فاقدمت الاجسام أو انعدمت بعضها لم تتغير قوتك
 القهرية ولا قدرتك لان القدرة قدرة على تحريك الجسم المطلق أو لانتم على المدين فانيامن حيث انه جسم
 فلم تكن اضافة القدرة الى الجسم المدين وصفا ذاتيا بل اضافة محضة فقدمها بوجوب زوال اضافة لاغيرا
 في حال القادر الثالث تغير في الذات وهو ان لا يكون عالما فيعلم أولا يكون قادرا فيقدره ذاتا تغير وتغير
 المعلوم بوجوب تغير الالم فان حقيقة ذات الالم تدخل فيه الاضافة الى المعلوم الخاص اذ حقيقة العلم المدين
 تعلقه بذلك المعلوم المدين على ما هو عليه فتعلقه به على وجه آخر علم آخر باضرورة فتعلقه به بوجوب
 اختلاف حال العالم ولا يمكن ان يقال ان للذات علما واحدا فيصير العلم بالكون بعد كونه عالما بأنه سيكون
 ثم هو يصير عالما بأنه كان بعد ان كان عالما بأنه كاش فاعلموا احد متشابه الاحوال وقد تبدلت عليه الاضافة
 اذ الاضافة في العلم حقيقة ذات الالم فتبدلها بوجوب تبدل ذات الالم لزم منه التغير وهو محال على الله
 تعالى (والاعتراض) عليه من وجهين (أحدهما) ان يقال لم تتكرر من على من يقول ان الله تعالى له علم
 واحد بوجوده كسوف مثلا في وقت معين وذلك العلم قبل وجوده علم بأنه سيكون وهو بعينه عند
 الوجود علم بالكون وهو بعينه بعد الانحلال علم بالانقضاء وان هذه الاختلافات ترجع الى اضافات
 لا ترجع تبدل ذات الالم فلا توجب تغير في ذات العالم وان ذلك ينزل منزلة الاضافة المحضة فان
 ما لشخص الواحد يكون على عينك ثم يرجع الى قدامك ثم الى شمالك فتعاقب عليك الاضافات والتغير
 ذلك الشخص المنتقل دونك وهكذا ينبغي ان تفهم الحال في علم الله تعالى فاننا نسلم انه يعلم الاشياء يعلم
 واحد في الازل والابد والحال لا يتغير وقرضهم نفي التغير وهو متفق عليه (وقولهم) من ضرورة اثبات
 العلم بالكون الآن والانقضاء بعده تغير فليس بمسلم فمن أين عرفوا ذلك بل لو خلق الله لنا علما بقدم
 ز يدغدا عند طلوع الشمس وأدام هذا العلم ولم يخلق لنا علما آخر ولا غفلة عن هذا العلم لئلا نكننا لم عند
 طلوع الشمس بمجرد العلم السابق بقدمه الآن وببده بانه قدم من قبل وكان ذلك العلم الواحد الباقي
 كافيا في الاحاطة بهذه الاحوال الثلاثة في قولهم ان الاضافة الى المعلوم المدين داخل في حقيقة ته ومهما
 اختلفت الاضافة اختلف الشيء الذي الاضافة ذاتية له ومهما حصل الاختلاف والتعاقب فقد حصل
 التغير فنقول ان صح هذا فاسلكوا مسلك اخوانكم من الفلاسفة حيث قالوا انه لا يعلم الانفسه وان علمه
 بذاته عين ذاته لانه لو علم الانسان المطلق والحيوان المطلق والجساد المطلق وهذه مختلفات لاحتمال
 فالاضافات اليها تختلف لاحتمال ولا يعلم العلم الواحد لان يكون علما بالمتغيرات لان المتضاف
 مختلف فالاضافة مختلفة والاضافة الى المعلوم ذاتية للعلم ووجب ذلك تعددا واختلافا لا تعددا فقط مع

للماعداء مما هو معلول لها فاللازمة مسلمة وبطلان التالي ممنوع (فاننا قلنا) لا أولوية بل كما يقتضي هذا المعلوم يقتضي ما سواه مما هو
 معلول لها فيصدر عنها جميع ما هو معلول لها بحسب تلك الخاصية (فان قلت) نحن نعلم بالضرورة ان ذات الاله اذا كانت واحدة من
 جميع الوجوه وكان لها خصوصية واحدة مع أمور متعددة كان نسبتها الم واحدة فلا يكون لواحد من الاله ما ليس للآخر بل
 بحسب تساويها في جميع ما لها من الاله فلا تكون أشياء متعددة بل شيئا واحدا (قلت) تمايز الحقائق المختلفة بذاتها لا يعود أرضها

فهى لا تحتاج في تكثيرها رتبة الى العلة بل العارضة لما من العلة الوجود وهو امر واحد وانما يتميز بتميز القوابل وتعدد الامن
 جهه العلة فلا يلزم من تساويها في جميع ما لها من العلة ان لا تكون اشياء متعددة (نعم) يتميز افراد نوع واحد لا يكون الا بموارض
 مختلفة الحقائق والاحتياج تلك الحقائق في ان يتخالف وبقايز بعضها عن بعض الى عوارض اخرى وهم جرافيلزم التسلسل فلو صدر
 عن الواحد الحقيقي افراد نوع واحد لم ٥٦ يغض عليها عن علمها الواحدة تلك العوارض المتخلفة الحقائق فلا يتميز بعضها

عن بعض فلا تكون
 متعددة (فان قلت) الحكم
 بان الواحد لا يصدر عنه
 الا الواحد بديهى يحتاج
 فيه الى نوع تنبيه لازالة
 ما فيها من الخفاء وانما
 كثرت مدافعة الناس فيه
 لا غفاله لهم معنى الوحدة
 الحقيقية فهاذا كفى
 ضرورة الاحتجاج ليس الا
 تنبيه لا تنقدح فيه المناقشة
 (قلت) هذا الحكم قد
 خالف فيه اهل المال على
 كثرتهم ونفاوت طبقاتهم
 فكيف يسمع فيه دعوى
 البديهة وقديحها عن
 الاحتجاج المذكور ايضا
 بان السلوب والاضافات
 اما ان تخصل بالوحدة
 الحقيقية اولافان كان
 الاول باطل ماله عوا على
 هذه المسئلة من ان المبدأ
 الاول لا يصح ان يصدر
 عنه امور متعددة اسكونه
 بسلب عنه اشياء كثيرة
 فتحصل له جهة كثيرة هذا
 الاعتبار فيصح بها ان يكون
 مصدرا لامور متعددة وان
 كان الثاني فيجوز ان يكون
 للذات البسيطة باعتبار
 سلب خصوصية مع
 معلولها المعين لا تكون

التمائل اذا التماثلات ما يسددها من البعض والعلم بالحيوان لا يسددها من العلم بالجماد والعلم بالبياض
 لا يسددها من العلم بالسواد فهما مختلفان (ثم هذه الانواع والاجناس والعوارض الكلية لانهاية لها) وهى
 مختلفة العلوم المختلفة تنطوي تحت علم واحد ثم ذلك العلم هو ذات العالم من غير مز يد وابتدع
 كيف يستحيز العاقل من نفسه ان يحيل الاتحاد في العلم بالاشي الواحد المتقسمة احواله الى الماضي
 والمستقبل والآن وهو لا يحيل الاتحاد في العلم المتلقى بجميع الاجناس والانواع المختلفة والاختلاف
 والتباين بين الاجناس والانواع المتباعدة أشد من الاختلاف الواقع بين احوال الشئ الواحد المتقسم
 بانقسام الزمان فادالم يوجب ذلك تعددا واختلافا كيف يوجب هذا تعددا واختلافا ومهما ثبت بالبرهان
 ان اختلاف الازمان دون اختلاف الاجناس والانواع وان ذلك لم يوجب ان يتعددا واختلاف فهذا ايضا
 لا يوجب الاختلاف وادالم يوجب الاختلاف جاز الاطاعة بالكل بعلم واحد دائم في الازل والابد ولا
 يوجب ذلك تغيرا في ذات العالم (الاغراض الثاني) هو ان يقال وما المانع على أصلكم من أن يعلم هذه
 الامور الجزئية وان كان يتغير وهلا اعتقدتم ان هذا النوع من التغير لا يستحيل عليه كما ذهب جهتهم من
 المعتزلة الى أن علومه بالحوادث حادثة وكما اعتقد الكرامية من عند آخرهم انه محل الحوادث ولم ينكر
 جماهير اهل الحق عالمهم الامن حيث ان التغير لا يخلو عن التغير وما لا يخلو عن التغير والحوادث فهو
 حادث وليس بقديم وأما انتم فذهبكم ان العالم قديم وانه لا يخلو عن التغير واذ اعتدتم قديما متغيرا فلا
 مانع لكم من هذا الاعتقاد (فان قيل) انما أحل ذلك لان العلم بالحادث في ذاته لا يخلو اما ان يحدث من
 جهته أو من جهة غيره وباطل ان يحدث منه فانما يبين ان القديم لا يصدر منه حادث ولا يصير فاعلا بعد ان
 لم يكن فاعلاقه يوجب تغيرا وقد قررناه في مسئلة حدوث العالم وان حصل ذلك في ذاته من جهة غيره
 فكيف يكون غيره مؤثرا فيه ومغيرا له حتى تتغير احواله على سبيل التغير والاضطرار من جهة غيره
 (قلنا) كل واحد من القسمين غير محال على أصلكم اما قواكم انه يستحيل ان يصدر من القديم حادث فقد
 أبطلناه في تلك المسئلة كيف وعندكم يستحيل ان يصدر من القديم حادث هو أول الحوادث بشرط
 استحالة كونه أولا فهذا الحوادث ليست لها اسباب حادثة الى غير نهاية بل تنتهى الى واسطة الحركة
 الدورية الى شئ قديم هو نفس الفلك وحياته فان نفس الفلكية قد عتقت الحركة الدورية تحدث منها وكل
 جزء من اجزاء الحركة يحدث وينقضى وما بعده متجدد لا محالة فاذن الحوادث صادرة من القديم عندكم
 ولكن اذا تشابهت احوال القديم تشابه فيضات الحوادث منه على الدوام كما يشابه احوال الحركة لما ان
 كانت تصدر من قديم وتشابه الاحوال فاستبان ان كل فريق منهم معترف بانه يجوز صدور حادث من قديم
 اذا كانت تصدر على التناوب والدوام فلتكن العلوم الحادثة من هذا القبيل (وأما القسم الثاني) وهو
 صدور هذا العلم فيه من غيره (فنقول) ولم يستحيل ذلك عندكم وليس فيه الا ثلاثة أمور (أحدها) التغير
 وقد بينا زومهم على أصلكم (والثاني) كون التغير سببا للتغير المتغير وهو ليس بحال عندكم فليكن حدوث
 الشئ سببا لحدوث العلم به كما انكم تقولون تمثل الشخص المتلون باراء الحدة دفقة البصر سببا لانطباع
 مثل ذلك الشخص في الطبقة الجليدية من الحدة عند توسط الهواء المشف بين الحدة دفقة والبصر فاذا
 جاز ان يكون حدوث الحوادث سببا لانطباع الصورة في الحدة دفقة وهو معنى الابصار فلم يستحيل ان

تلك الخصوصية مع معلولها الآخر وباعتبار سلب آخر خصوصية اخرى مع معلولها المعين الآخر لا تكون
 هذه الخصوصية مع المعلول الاول ويصدرها باعتبار تنبئ الخصوصية ذالك المعلولان من غير لزوم محذور (لا يقال) لا يجوز ان
 تكون خصوصية العلة مع معلولها باعتبار امر عدى منضم الى تلك العلة والاي لم أن يكون لعدم دخل في وجود المعلول وهو باطل
 بالضرورة والاعتماد التي يتوهم كونها مشروطا كعدم التيم القصار في تبييض الثوب مثلا ليست بشرط بل هي كافية عن شروط

هي أمور وجوبية كوقوع شعاع الشمس على الثوب للفتور (لأننا نقول) المعلوم بالبدية هو أن الفاعل أو جده شيء لا بد وأن يكون موجودا حتى يفيد الوجود لأن كل ما يتوقف عليه وجود شيء لا بد وأن يكون موجودا فإن العقل لا يتقبض عن تجرؤ توقف تأثير المؤثر على أمر مدعي (فإن قلت) تختار الشق الأول وهو أن السلب مغل بالوحدة الحقيقية لأنه يقتضي ثبوت المسلوب فثبوت السلب انما يكون باعتبار وجود المسلوب معه وهو بهذا الاعتبار لا يكون واحدا حقيقيا ٥٧ ولا يلزم منه بطلان ما فرعوا على هذه

الفائدة لأن المبدأ الأول
علة لجميع ما عداه فيقدم
عليه فلا يكون في مرتبة
إيجاد المبدأ الأول
لاذنه ولا خارجا لمسلوب
حتى يسلب عنه وتحصل
باعتباره كثرة فيكون
منشأ الصدور الكثير وأما
بعد صدور المبدأ الأول
فلتراجع في صدور مفعول
آخر عنه باعتباره (قلت)
لأن سلم أن السلب يستدعي
ثبوت المسلوب بل تعقل
السلب يستدعي تعقل
المسلوب وأما نفس السلب
أعني انتفاء شيء عن شيء فلا
يستدعي ثبوت المسلوب
أصلا لافي ذهن ولا في
الخارج فلو حصل
باعتباره كثرة يكون للبدأ
الأول في مرتبة إيجاد
المبدأ الأول جهة كثرة
يصلح باعتباره أن يكون
مصدرا لكثرة فلا يصح
التفريع وقد يحتاج لهذا
المطلوب بأنه لو صدر عن
الواحد الحقيقي (أ) و (ب)
لزم صدق قولنا صدر عنه
(أ) ولم يصد عنه (أ) من
جهة واحدة وأنه محال
لأسهالة صدق المتناقضين
أما صدق الأول فظاهر

يكون حدوث الحوادث سببا لحصول علم الأول بها فإن القوة الباصرة كما أنها مستعدة للأدراك
ويكون حصول الشخص المتلون مع ارتفاع الحواجز سببا لحصول الإدراك فلا يمكن ذات المبدأ الأول
عندكم مستعدة لقبول العلم ويخرج من القوة إلى الفعل بل بوجود ذلك الحادث فإن كان فيه تفسير
القديم فالقديم المتغير عندهم مستحيل وإن زعمتم أن ذلك يستحيل في واجب الوجود فليس لكم على
إثبات واجب الوجود دليل الاقطع سلسلة العلل والمعلولات كما سبق وقد بينا أن قطع التسلسل يمكن
بقديم متغير (والأمر الثالث) الذي يتضمنه هذا هو كون القديم متغيرا بغيره وإن ذلك يوجب التفسير
واسمى التغير عليه فيقال ولم يستحيل عندكم هذا وهو أن يكون هو سببا لحدوث الحوادث بواسطة ثم
يكون حدوث الحوادث سببا لحصول العلم له بها وكأنه هو السبب في تحصيل العلم لنفسه ولكن بواسطة
وقولكم إن ذلك يشبه التفسير فليكن كذلك فإنه لا نقيض باصاكم إذ زعمتم أن ما يصد من الله تعالى يصد على
سبيل المازوم والطبيع ولا قدرته على أن لا يفعل وهذا أيضا يشبه نوعا من التفسير ويشير إلى أنه
كالمفسر فيما يصد منه (وإن قيل) أن ذلك ليس باضطراب لأن كماله في أن يكون مصدرا لجميع الأشياء
فهذا ليس بتفسير فإن كماله في أن يعلم جميع الأشياء ولو حصل لنا علم مقارن لكل حادث لكان ذلك كمالنا
لأنه صاننا وتفسيرنا ليس كذلك في حقه والله أعلم (مسئلة) في تجهيزهم عن إقامة الدليل على أن أسماء
حيوان مطايع لله تعالى بحركة الدورقة (وقد قالوا) أن الأسماء حيوان وإن له نفسا نسبتها إلى بدن
السما كنسبة نفوسنا إلى أبداننا وكان أبدا ناسنا تتحرك بالارادة فتحو أغراضنا بتحرك تلك النفس فكذا
السموات وإن غرض السموات بحركتها لدورقة عباد قرب العالمين على وجهه مستذكرة (ومذهبهم
في هذه المسئلة) بما لا ينكر إمكانه ولا بدعي استقامته فإن الله تعالى قادر على أن يخلق الحياة في كل جسم
فلا كبر الجسم يمنع من كونه حيا ولا كونه مستديرا فإن الشكل المخصوص ليس شرطاً للحياة إذ
الحيوانات مع اختلاف أشكالها مشتركة في قبول الحياة ولا كنا ندعي جزمهم عن معرفة ذلك بدليل
العقل وإن هذا إن كان صحيحا فلا يطالع عليه إلا الأنبياء بالهام من الله أو وحى وقياس العقل ليس يدل
عليه نعم لا يبعد أن يتعرف مثل ذلك بدليل أن وجود الدليل وساعد (ولكننا نقول) ما أورده دليلا
لأنه لا يفاد ظن فاما أن يفيد قطعا فلا (وخيالهم فيه) أن قالوا السماء متحركة وهذه مقدمة حسية
وكل جسم متحرك فله محرك وهذه مقدمة عقلية إذ لو كان الجسم يتحرك لكونه جسمه ما كان كل جسم
متحرك وكل متحرك فاما أن يكون منبععا عن ذات المحرك كالتبيعة في حركة الجبر إلى أسفل والارادة في
حركة الحيوان مع القدرة وأما أن يكون المحرك خارجا ولكن يتحرك على طريق القسر كرفع الحجر إلى فوق
وكل ما يتحرك بمعنى في ذاته فاما أن لا يشعر ذلك الشيء بالحركة ونحن ندعي طبيعة كحركة الجبر إلى أسفل
وأما أن يشعر به ونحن نسميه اراديا ونفسانيا فصارت الحركة بهذه التقسيمات الحاضرة الدائرة بين
النفي والإثبات أما قسرية وأما طبيعية وأما ارادية وأما باطل القسمان تعين الثالث ولا يمكن أن يكون
قسريا لأن المحرك أقامه ما جسم آخر يتحرك بالارادة أو بالقسرية ينتهي لاحتمالها إلى ارادة ومما ثبت
في أجسام السموات متحرك بالارادة فقد حصل الغرض فأي فائدة في وضع حركات قسرية وبالأخرة
لا بد من الرجوع إلى الارادة وأما أن يقال يتحرك بالقسرية والله تعالى هو المحرك بغير واسطة وهو محال

(٨ - تهافت غزالي) وأما صدق الثاني فلأنه لما صدر عنه (ب) الذي هو غير (أ) صدق أنه لم يصد عنه (أ) فيصدق حينئذ
أنه صدر عنه (أ) ولم يصد عنه (أ) وأما أنهم سامن جهة واحدة فلأن الكلام في الواحد الحقيقي الذي لا تعدد جهة فيه أصلا وهذا الوجه
هو الذي كتب الشيخ الرئيس إلى تلميذه بهمنيار لمطالب منه البرهان على هذا المسلوب (وجوابه) أنا أنسلم أنه إذا صدر عنه (ب)
الذي هو غير (أ) صدق أنه لم يصد عنه (أ) بل اللازم أنه صدر عنه ما ليس (أ) وهو لا يناقض قولنا ما يصد عنه (أ) وقال الامام الرازي

رحمه الله والجب من يقى عمره في تعليم الآلة العاصمة من القاط وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطلب الاشراف اعرض عن استعمالها حتى يقع في غلط يضل عنه الصبيان (وقد تقرر هذا الاستدلال) بانه لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنان (ا) و (ب) متلازمان حيث انه يجب عنه (ا) لا يجب عنه (ب) لما مر من ان الالهة لها مع معلولها المعين خصوصية لا تكون تلك الخصوصية تقع معلولها الاخر باعتبارها يصدر عنه ذلك المعلوم ٥٨ المعين فلو وجب عنه (ب) لكان وجوب (ب) عنه من الحيشية التي وجب (ا) اذا

تمدد حيثية فيه لان الكلام في الواحد الحقيقي فيلزم التناقض لانه من حيث انه يجب عنه (ا) وجب (ب) وقد ثبت انه من حيث انه يجب عنه (ا) لا يجب (ب) وهو تناقض وقد عرفت فيما سبق ما في المقدمة القائلة بان الالهة مع معلولها المعين خصوصية لا تكون تلك الخصوصية مع معلولها الاخر فتذكر (وقد تقرر) بانه لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنان (ا) و (ب) متلازمان اجتماع النقيضين لان عدم صدور (ا) صادق على صدور (ب) الذي ليس (ا) ضرورة عدم صدق صدور (ا) على صدور (ب) فلو لم يصدق عدم صدور (ا) ايضا ارتفع النقيضان فقد اجتمع في الواحد الحقيقي صدور (ا) وعدم صدور (ا) وهما نقيضان واذ لم يكن المصدر واحدا حقيقيا كان صدور (ا) عنه من جهة وعدم صدوره من جهة اخرى وهما متباينان لان اقض وفاسده ظاهرا لان اجتماع النقيضين الذي هو محال هو ان يصدق على شيء واحد نقيضان ويحمل عليه فكانكم بطريق جعل المواطاة كان يصدق متلا على واحدانه صدر عنه (ا) ولم يصدر عنه (ا) لان وجدها فيه ويحمل عليه بالاشتقاق (ا) فيما نحن فيه فانه وجد في الواحد صدور (ا) وعدم صدور (ا) الذي هو صدور ما ليس (ا) ولا يلزم منه صدق قولنا صدر عنه (ا) ولم يصدر عنه (ا) كالا صفر الحلو الذي توجد فيه الصفرة واللاصفرة التي هي الخلاوة (لا يقال) اذا ثبت للواحد صدور (ا) وعدم

لانه لو تحرك به من حيث انه جسم وانه خالق للزم ان يتحرك كل جسم فلا بد وان تختص الحركة بصفة بها يتميز عن غيره من الاجسام وتلك الصفة هي الحركة القريب اما بالارادة او الطبع ولا يمكن ان يقال ان الله تعالى يتحرك بالارادة لان ارادته تناسب الاجسام نسبة واحدة فلم يستعد هذا الجسم على الخصوص لان ارادته تحريكه دون غيره ولا يمكن ان يكون ذلك جزافا فان ذلك محال كما سبق في مسئلة حدوث العالم واذا ثبت ان هذا الجسم ينبغي ان يكون فيه صفة هي مبدأ الحركة بطل القسم الاول وهو تقدير الحركة القسرية فينبغي ان يقال هي طبيعية وهو غير ممكن لان الطبيعة بمجرد ما قطعها لا تكون سببا للحركة لان معنى الحركة هروب من مكان ومطلب لمكان آخر فالله الذي في الجسم ان كان من الالهة فلا يتحرك عنه ولهذا لا يتحرك زق معلوم من الهواء على وجه الماء الى اسفل واذا غس في الماء تحرك الى وجه الماء فانه وجد المكان الملازم فسكن والطبيعة قائمة ولكن ان نقل الى مكان لا يلائمه هرب منه الى الملازم كما هرب الملوء بالهواء من وسط الماء الى حيز الهواء والحركة الدورانية لا يتصور ان تكون طبيعية لان كل موضع وان فرض الحرب منه فهو عائد اليه والمهروب عنه بالطبع لا يكون مطلوبا بالطبع ولذلك لا ينصرف زق معلوم من الهواء الى باطن الماء ولا الحجر ينصرف بعد الاستقرار على الارض فيعود الى الهواء فلم يبق الا القسم الثالث وهي الحركة الارادية (الاعتراض) هو اننا نقول نحن نقدر ثلاث احتمالات سوى مذهبيكم لابرهان على بطلانها (الاول) ان تقدر حركة السماء قهر الجسم آخر يريد ان يتحرك كما يديرها على الدوام وذلك الجسم المتحرك لا يكون كرة ولا يكون محيطا فلا يكون سماء فيطل قولهم ان حركة السماء ارادية وان السماء حيوان وهذا الذي ذكرناه ممكن وليس في دفعه الا بمجرد استبعاد (الثاني) هو ان يقال الحركة قسرية فهو يدورها ارادة الله فاننا نقول حركة الجسم الى اسفل ايضا قسرية تحدث بخلق الله الحركة فيه وكذا القول في سائر حركات الاجسام التي ليست حيوانية فيبقى استبعادهم ان الارادة لم اختصاص به وسائر الاجسام تشاركها في الجسمية فقد بينا ان الارادة القدسية من شأنها تخصيص الشيء عن مثله وانهم مضطرون الى اثبات صفة هذا شأنه التي تعين جهة الحركة الدورانية وفي تعيين موضع القطبية والنقطة (والقول الوحيز) ان ما استعدوه في اختصاص الجسم بتعلق الارادة به من غير تميز بصفة ينقلب عليهم في تميز بتلك الصفة (فاننا نقول) ولم تميز جسم السماء بتلك الصفة التي بها تفرق غيره من الاجسام وسائر الاجسام ايضا اجسام فلم يحصل فيه ما لم يحصل في غيره وان حمل ذلك بصفة اخرى توجه السؤال في الصفة الاخرى وهكذا ينسلسل الى غير نهاية فتضطرون بالآخرة الى التحكم في الارادة وان في المبادئ ما يعجز الشيء عن مثله فخصه بصفة عن أمثاله (الثالث) هو ان يسلم ان السماء اختص بصفة تلك الصفة مبدأ الحركة كما اعتقدوه في هوى الحجر الى اسفل الا انه لا يشربه كالحجر وقولهم ان المطلوب بالطبع لا يكون مهروبا عنه بالطبع فتبليس لانه ليس ثم اما كن متفاسلة بالهدد هندهم بل الجسم واحد والحركة الدورانية واحدة فلا جسم جزء بالفصل ولا الحركة جزء بالفعل وانما يتجزأ بالوهم فليست تلك الحركة المطلب المكان ولا للهروب من المكان فيمكن ان يخلق جسم وفي ذاته معنى يقتضي حركة دورانية وتكون الحركة نفسها مقتضى ذلك المعنى لأن مقتضى الحركة طلب المكان ثم تكون الحركة للوصول اليه (وقولكم ان كل حركة فهي اطلب مكان أو هرب منه) ان كان ضروريا

لانه اقض وفاسده ظاهرا لان اجتماع النقيضين الذي هو محال هو ان يصدق على شيء واحد نقيضان ويحمل عليه فكانكم بطريق جعل المواطاة كان يصدق متلا على واحدانه صدر عنه (ا) ولم يصدر عنه (ا) لان وجدها فيه ويحمل عليه بالاشتقاق (ا) فيما نحن فيه فانه وجد في الواحد صدور (ا) وعدم صدور (ا) الذي هو صدور ما ليس (ا) ولا يلزم منه صدق قولنا صدر عنه (ا) ولم يصدر عنه (ا) كالا صفر الحلو الذي توجد فيه الصفرة واللاصفرة التي هي الخلاوة (لا يقال) اذا ثبت للواحد صدور (ا) وعدم

صدور (أ) لزمن أن يصدق قولنا صدوره (أ) وعدم نفيه صدوره (أ) لأن ثبوت ما أخذ الاشتقاق للشيء واجب صدق المشتق عليه فقد اجتمع في الواحد الحقيقي تقيضان بطريق حل المواطأة (لأننا نقول) عدم صدور (أ) قد يطلق ويراد به ما ليس صدور (أ) وهو معنى غير صدور (أ) ولا لزوم من عدم صدق صدور (أ) على صدور (ب) صدق هذا المعنى عليه لأنه لازم لتقيضه وقد يطلق ويراد به انتفاء صدور (أ) وهو أخص من المعنى الأول لأن ما ليس صدور (أ) يصدق عليه ٥٩ وعلى غيره من المفهومات كالإنسان

والفارس وغيرهما والصادق على صدور (ب) هو المعنى الأول لا الثاني لأن صدور (ب) ليس انتفاء صدور (أ) بل غير صدور (أ) وثبوت عدم صدور (أ) بالمعنى الأول للشيء لا يستلزم صدق قولنا عدم عنه صدور (أ) لأن العدم بذلك المعنى ليس مأخذاً اشتقاق له بل مأخذاً اشتقاقه هو العدم بالمعنى الثاني وقد عرفت أن العدم بالمعنى الأول أعم منه بالمعنى الثاني وثبوت العام للشيء لا يستلزم ثبوت الخاص له نعم إذا ثبت هذا المفهوم في ضمن انتفاء صدور (أ) الذي هو أخص يلزم أن يصدق قولنا عدم عنه صدور (أ) لثبوت ما أخذ له فان أردت في الاستدلال بعدم صدور (أ) المعنى الأول فصدقه على صدور (ب) وثبوت له عدمه لم يستلزم صدق قولنا عدم عنه صدور (أ) لأنه ليس مأخذاً اشتقاق له فلا يلزم اجتماع التقيضين في الشيء الواحد بطريق حل المواطأة وإن أراد المعنى

في مكانكم جماعتهم طلب المكان مقتضى الطبع وجماعتهم الحركة غير مقصودة في نفس هابل وسبيلة إليه (ونحن) نقول لا يبعد أن تكون الحركة نفس المقتضى لا الطلب مكان فما الذي يجعل ذلك فاستبان أن ماذكر وإن ظن أنه أغلب من احتمال آخر فلا يتقن انتفاء غيره قطعاً بالحكم على السماء بأنه حيوان نحبكم محض لاستدلاله (مسئلة) في إبطال ماذكر ومن الغرض المحرك للسماء وقد قالوا إن السماء مطيع لله بحركته ومتقرب إليه لأن كل حركة بالارادة فهي لغرض ألا يتصور أن يصدّر الفعل والحركة من حيوان إلا إذا كان الفعل أولى به من الترك والارادة لا تستوي الفعل والترك لما تصور الفعل ثم التقرب إلى الله ليس معناه طلب الرضا والحمد من المهيض فان الله تعالى بتقدس عن السخط والرضاوان أطلقت هذه الالفة ظف على سبيل المحازي يكتفي به عن ارادة العقاب و ارادة الثواب ولا يجوز أن يكون التقرب بطلب القرب منه في المكان فانه محال فلا يبقى الا طلب القرب في الصفات فان الوجود الاكل وجوده وكل وجوده فما الاضافة الى وجوده فاقص وانقصا من درجات وتفاوت فالملك اقرب اليه صفة لا مكانا وهو المراد بالملائكة المقربين أي الجواهر العاقية التي لا تتغير ولا تسهيل ولا تنفي ونعلم الاشياء على ما هي عليه والانسان كلما ازداد قربا من الملك في الصفات ازداد قربا من الله تعالى ومنتهى طبقة لا دمي بين النشئة بالملائكة وإذا ثبت ان هذا معنى التقرب إلى الله وأنه يرجع إلى طلب القرب منه في الصفات وذلك فلا دمي بان يعلم حقائق الاشياء وبان يبقى مقام مؤبد على أكل أحواله الممكنة له وان البقاء على السكك الاقصى هو لله والملائكة المقربون كل ما يمكن لهم من السكك فهو حاضر معهم في الوجود إذا لم يكن فيهم شيء بالضرورة حتى يخرج إلى الفعل فاذن تكلمهم في الغاية القصوى بالاضافة إلى ما سوى الله تعالى والملائكة الساموية هي عبارة عن النفوس المحركة للسموات وفيها ما هو بالقوة وكما لا تنمقدها إلى ما هو بالفعل كالشكل الكرى والهيئة وذلك حاضر إلى ما هو بالقوة وهو الهيئة في الوضع والابن وما من وضع معين الا وهو ممكن له ولا يمكن استلزامه سائر الاوضاع بالفعل فان الجمع بين جميعها غير ممكن فلما لم يمكن استيفاء أحاد الاوضاع على الدوام قصد استيفاءها بالنوع فلا يزال يطلب وضعها بوضع وأينما بدأ لا يتقطع قط هذا الامكان فلا تنقطع هذه الحركات وانما قصد هذه الاشياء بالمبدأ الأول في نيل السكك الاقصى على حسب الامكان في حقه وهو معنى طاعة الملائكة السماء به لله وقد حصل لها التشبه من وجهين (أحدهما) استيفاء كل وضع ممكن له بالنوع وهو المقصود بالاستيفاء الأول (والثاني) ما يترب على حركته من اختلاف النسب في التثليث والتربيع والمقارنة والمقابلة واختلاف الطواريع بالنسبة إلى الارض فيفيض منها الخير على ما تحت تلك القمر ويحصل منه هذه الحوادث كلها وهذا وجه استكمال النفس السماء به وكل نفس عاقلة فشققة إلى الاستكمال بذاتها (والاعتراض على هذا) هو ان في مقدمات هذا الكلام ما يمكن النزاع فيه ولكن لا نطوّل به فنعود إلى الغرض الذي عنيت به أخيراً ونطلبه من وجهين (أحدهما) أن طلب الاستكمال بالكون في كل أين يمكن أن يكون حماة لاطاعة وماهـذا الا كانسان لم يكن له شغل وقد كفي المؤنة في شهواته وحاجاته فقام وهو يدور في بلد أو بيت وهو يزعم انه يتقرب إلى الله تعالى وأنه يستكمل بان يحصل لنفسه الكون في كل مكان أمكن وزعم ان الكون في الاماكن يمكن له ولست أقدر على الجمع بينهما بالعد فاستوفاهما بالنوع وأن فيه استكمالاً لا يتقرب باقضية عقله فيه ويحمل على الجماعه ويقال الانتقال من حيز إلى حيز ومن مكان

الثاني فصدقه على صدور (ب) وثبوت له عدمه منوع (لا يقال) انتفاء صدور (أ) نقيض لصدور (أ) ولا شك انه لا يصدق صدور (أ) على صدور (ب) بل يصدق عليه تقيضه أيضاً لزم ارتفاع التقيض وهو محال (لأننا نقول) لا نسلم ان انتفاء صدور (أ) نقيض لمفهوم صدور (أ) بل تقيضه مفهوم ما ليس صدور (أ) وانتفاء صدور (أ) أخص من مفهوم ما ليس صدور (أ) وصدق الاعم على الشيء لا يستلزم صدق الأخص عليه (الفصل الخامس في إبطال قولهم في كيفية صدور العالم عن المبدأ) قالوا الميكن ما عرض أو جوهـ

والجوهر ان كان خالفاً لجوهر آخر فصورته وان كان مخالفاً له يولى وان كان مركباً منه لم يسم والافان كان متعلقاً بالجسم فتعلق التذبير والتصرف فنفوس والاف العقل ولا يجوز ان يكون الصادر الاول من المبدأ الاول عرضاً لان العرض مشروط في وجوده بالجوهر فلو كان معلولاً لكان علته أو شرطاً لوجود الجوهر فيلزم الدور ولا حيلة لانه مركب من المادة والصورة فلو كان معلولاً لاول لم يصدق الكثير من الواحد الحقيقي وهو محال ٦٠ ولا مادة لان المعلول الاول يجب ان يكون علته ومؤثر افعاله واما هذه والمادة ليس لها صلاحية

الى مكان ليس كما لا يعتد به أو يشق اليه ولا فرق بين ما ذكر وهو بين هذا (والثاني) هو ان نقول ما ذكرناه من الغرض حاصل بالحركة المغربية فلم كانت الحركة الاولى مشرقية وهلا كانت حركات السهل الى جهة واحدة وان كان في اختلافها غرض فهل لاختلفت بالعكس فكانت التي هي مشرقية مغربية والتي هي مغربية مشرقية فان كل ما ذكرنا من حصول الحوادث باختلاف الحركات من التلخيص والتبسيط وغير ما يحصل به عكسه وكذا ما ذكرناه من استيفاء الاوضاع والاين كيف ومن الممكن للحركات الى الجهة الاخرى فابالها لا تقهر مرة من جانب ومرة من جانب استيفاء لما يمكن لها ان كان في استيفاء كل ممكن كمال فدل ان هذه خيالات لا حاصل لها وان اسرار ملكوت السموات لا يطلع عليها بامثال هذه الخيالات وانما يطلع الله عليه انبياءه وأوليائه على سبيل الالهام لا على سبيل الاستدلال ولذلك يحجز الفلاسفة من عند آخرهم عن بيان السبب في جهة الحركة واختيارها و قال بعضهم لما كان استكمالها يحصل بالحركة من أي جهة كانت وكان انتظام الحوادث الارضية يستدعي اختلاف حركات وتعيين جهات كان الداعي لها الى أصل الحركة التقرب الى الله والداعي الى جهة الحركة افاضته الخبير على العالم السفلي وهذا باطل من وجهين (أحدهم) ان ذلك ان أمكن ان يتخيل فليقتضى بان مقتضى طبعه السكون احتراماً عن الحركة والتغيير وهو انشبه بالله تعالى على التحقيق فانه مقدس من التغيير والحركة تغيير ولكنه اختار الحركة لافاضة التغيير لانه كان ينفع به غيره وليس ينفع به عليه الحركة ولست نعتبه فيما المانع من هذا الخيال (والثاني) ان الحوادث تنبئ على اختلاف الانسب المتولدة من اختلاف جهات الحركات فلنكن الحركة الاولى مغربية وما عداها مشرقية وقد حصل به الاختلاف ويحصل به تفاوت النسب فلم تعين جهة واحدة وهذه الاختلافات لا تستدعي الاصل الاختلاف واما جهة بعينها فليست باولى من تقيضها في هذا الغرض (مسئلة) في ابطال قولهم ان نفوس السموات مطلوبة على جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم وان المراد بالروح المحفوظ نفوس السموات وان انتقاش جزئيات العلم فيها ايضا هي انتقاش المحفوظات في القوة الحافظة المودعة في دماغ الانسان لانه جسم صلب عريض مكتوب عليه الاشياء كما يكتب الصبيان في اللوح لان تلك الكتابة تستدعي كثرتها اتساع المكتوب عليه واذا لم يكن المكتوب نهاية لم يكن المكتوب عليه نهاية ولا يتصور جسم لانهاية له ولا يمكن خطوط لانهاية له على جسم ولا يمكن تعريف اشياء لانهاية لها بخطوط معدودة (وقد زعموا) ان الملائكة السماوية هي نفوس السموات وأن الملائكة السكرو وبين المقربين هي العقول المجردة التي هي جواهر قائمة بانفسها لا تتغير ولا تتصرف في الاجسام فان هذه الصور الجزئية تفيض على النفوس السماوية منها وهي اشرف من الملائكة السماوية لانها مفيدة وهذه مستفيدة والمفيد اشرف من المستفيد ولذلك عبر عن الاشرف بالقلم فقال تعالى علم بالقلم لانه كالتقاسم المفيد مثل المعلم وشبه المستفيد بالروح هذا مذهبهم (والزاع) في هذه المسئلة يخالف النزاع فيما قبلها فان ما ذكرناه من قبل ليس محالاً اذ منتهاه كون السماء حيواناً متحركاً بالغرض وهو ممكن (اماهذه) فترجع الى اثبات علم المخلوقات بالجزئيات التي لانهاية لها وهذا من عتبة قد استحالته فخطابهم بالدلائل عليه فانه تحكم في نفسه (وقد استدلوا فيه) بان قالوا ثبت ان الحركة الدورية ارادية والارادة تتبع المراد والمراد الكلي لا يتوجه

التأثير بل من شأنها القول فقطوا ايضا لو كانت المادة هي المعلول الاول لكانت متقدمة بالوجود على الصورة وهو محال لان الصورة شريكة علة المهيولى عندهم ولا صورة لان فاعليتها موقوفة على تشخصها لانها لا يتصور كونها فاعلة لوجود شيء في الخارج الا بعد كونها موجودة فيه ولا وجود في الخارج الا لاشخصات وتشخصها موقوف على المادة لما تقردهم من أن المادة علة قابلية لتشخص الصورة فلو كان المعلول الاول هو الصورة لزم تقدمها بالتحقق على المادة لكونها فاعلة لها ما بواسطة أو بغير واسطة ولا نفساً لان فعلها يتوقف على الالة المحتاجة الى المادة فلو كان المعلول الاول نفساً لكانت سابقة في تأثيرها على المادة ضرورة كون المادة معلولة لها حينئذ اما بولسطة أو بلا واسطة فيدور فتعين أن يكون المعلول الاول هو العقل وهو وان كان أمراً بسيطاً في ذاته

لكن له ماهية ووجود واما كان نظراً الى ذاته

بالقياس الى الوجود وجوب نظراً الى مبدئه وتعلق لذاته وتعلق لمبدئه فصدد عنه بهذه الاعتبارات جرم الفلك الاقصى ونفسه والعقل الثاني وهكذا صدر من العقل الثاني عقل ونفس وفلك الى آخر ما ثبت بالبرهان من وجود الافلاك وصدر عن العقل الاخير الذي هو العقل الفعال هيولى العالم العنصري ففاض عليها من الاجرام السماوية اماكن أربعة اجرام واما من عدة

منصورة في أربع جمل عن كل واحدة ما يهبط القبول صور العناصر المختلفة بتفصيل ما يلي جهة المركز ما يلي جهة المحيط الى أن
 يتفصل حشوا تلك الأجزاء الى أربع كرات مختلفة الصور وفئات الصور من واهبها هو العقل الفعال بما ونة الاجرام السماوية
 لانها لما كانت الاجسام العنصرية كانت لجميع أنواع التغير بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن أن يكون سبب وجودها عقلا محضا
 لانه حاله كونها ثابتة عامة لا تتغير لا تمنع التخلف عن العلة التامة بل وجب ٦١ أن يكون ما هو سبب القريب مشتملا
 على نوع من التغير لا يمكن

اي من هاتين شي يشتمل التغير
 والحركة الا الاجرام السماوية
 فوجب أن يكون للاجرام
 السماوية دخل في
 إيجادها ثم يحصل امتزاج
 العناصر واختلاطها على
 ضروب مختلفة وفنون
 شتى بسبب حركات تحصل
 فيها من البرودة والحرارة
 الفائضة من الاجرام
 السماوية بسبب اختلاف
 نسبها من العنصرينات
 فان الشمس اذا حارت
 بوضع من الارض اقتضت
 اضائة ذلك الموضع
 وبتوسط الضوء
 تخفيفا وتوسطا له فونه
 خلخلة الجسم المتخفف
 أو اضعافه وبسبب التخلخل
 أو اضعافه يورثه من
 موضعه الطبيعي وبسبب
 الخروج من موضعه
 امتزاجه بغيره وبعد حصول
 الامتزاجات تحدث
 المزاجات المختلفة وتستعد
 بحسب قربها وبعدتها
 من الاعتدال لقبول
 الصور المعدنية والنفوس
 النباتية والحيوانية
 الناطقية فتفيض تلك
 الصور والنفوس عليها

اليه الارادة الكلية والارادة الكلية لا يصدر منها شيء فان كل موجود بالفعل معين جزئي والارادة الكلية
 نسبتها الى آحاد الجزئيات على وتيرة واحدة فلا يصدر عنها الا جزئي بل لا بد من ارادة جزئية للحركة
 المعينة فلذلك بكل حركة جزئية معينة من نقطة الى نقطة معينة ارادة جزئية لتلك الحركة وله لا محالة
 تصور لتلك الحركات الجزئية بقوة جسمانية اذا الجزئية لا تدرك الا بالقوى الجسمانية فان كل ارادة فمن
 ضرورتها تصور لتلك المراد أي علم به سواء كان جزئيا أو كلياً وما كان له تلك التصورات الجزئية الحركات
 واحاطة بها أحاط لا محالة بما يلزم منها من اختلاف النسب مع الارض من كون بعض أجزائه طامعة
 وبعضها غاربة وبهذه في وسط السماء فوق قوم وتحته قدم قوم وكذلك يعلم ما يلزم من اختلاف النسب
 التي تتحدد بالحركة من التثليث والتسدس والمقابلة والمقارنة الى غير ذلك من الحوادث السماوية اما
 بغير واسطة واما بواسطة واحدة واما بواسطة كثيرة ثم على الجملة في كل حادث فله سبب حادث الى أن
 ينقطع التسلسل بالارتقاء الى الحركة السماوية التي بعضها سبب لبعض فاذن الاسباب والمسببات
 في سلسلتها تنتهي الى الحركة الجزئية السماوية فالمتصور والحركة متصور ولا وازمها ولا وازمها الى
 آخر السلسلة فهذا يطلع على ما يحدث فان كل ما يحدث فذوته واجب عن علته ما تحققته العلة
 ونحن انما لانعلم ما يقع في المستقبل لاننا لم نعلم جميع اسبابها ولو علمنا جميع الاسباب لعلمنا المسببات
 ما ما علمنا ان النار ستأتي بالقطن مثلاً في وقت معين فنعلم احتراقها في القطن ومهما علمنا ان شخصاً
 سيأكل فنعلم انه سيشبع واذا علمنا ان شخصاً سيخطئ الموضع الغلاني الذي فيه كنز فنعلم بشئ خفيف
 اذا مشى عليه المشي تعثر رجلاه بالكثرة وعرفه فنعلم انه سيستغنى بوجود الكنز ولو كان هذه الاسباب
 لانعلمها ووربعاً نعلم بعضها فيقع لاحدس بوقوع المسبب فان عرفنا أغلبها أو أكثرها حصل لنا ظن ظاهر
 بالوقوع فلو حصل لنا العلم بجميع الاسباب لحصل بجميع المسببات الا ان السماويات كثيرة ثم لما اختلاط
 بالحوادث الارضية وائس في القوة البشرية الاطلاع عليهم او نفوس السموات مطالعة عليهم الاطلاعها
 على السبب الاول ولوازمها ولا وازمها ولا وازمها ولهذا زعموا أنه يرى النائم في نومه ما يكون في المستقبل وذلك
 باتصاله بالروح المحفوظ وطامعة ومهما اطلع على شيء رآه في ذلك التي بعينه في حفظه ووربعاً تسارعت
 القوة الخفية الى محركاتها فان من غير زعمها محركات الاشياء بامثلة تناسبها بعض المناسبة أو الانتقال منها
 الى أضدادها فينمحي المدرك الحقيقي عن الحفظ ويبقى مثال الخيال في الحفظ فيحتاج الى تدبير ما يمثل
 الخيال كتمثيل الرجل بشجرة والزوجة بخنف والخدام ببعض أواني الدار وحافظ مال البر والصدقات
 بالذرفان البذر سبب السراج الذي هو سبب الضياء وعلم التعبير يتشعب عن هذا الاصل (وزعموا)
 أن الاتصال بتلك النفوس مبدول اذ ليس ثم حجاب ولكننا في تنظيرنا مشغولون بما تورده الحواس
 والشهوات علينا فاشتغالنا بهذه الامور الحسية صرفنا عنه وانما سقط عنها في النوم بعض اشتغال الحواس
 ظهر به استعداد الاتصال (وزعموا) أن النبي أيضاً يطلع على الغيب بهذا الطريق أيضاً الآن القوة
 النفسية النبوية قد تقوى قوة لا تستغرقها الحواس الظاهرة فلا جرم يرى هو في البقعة ما يراه غيره في
 المنام ثم القوة الخيالية تمثل له أيضاً ما رآه ورعا يبق التي بعينه في ذكره ورعا يبق مثاله فيفتقر مثل
 هذا الوحي الى التأويل كما يفتقر مثل ذلك المنام الى التعبير ولولا أن جميع الكائنات ثابتة في الوحد

من العقل الفعال (والاعتراض عليه أن يقال) لانسلم أنه لا يجوز أن يكون المصادر الاول جسم (قولهم) لانه مركب من المادة والصورة
 (قلنا) ممنوع ولم لا يجوز أن يكون أمراً بسيطاً متداق الاقطار كما هو رأي أفلاطون وما ذكره من الدليل على تركبه من مادته فقد عرفت
 ضعه ولو سلم انه مركب من مادته فلا تسلم امتناع صدور الكثير من الواحد وما ذكره من الدليل عليه فقد عرفت ضعه ولو سلم فلا تسلم
 انه لا يجوز أن يكون المصدر الاول المادة (قوله) لان المعال الاول يجب أن يكون مؤثراً فيما بعده ممنوع اذا الدليل الدال على أن الواحد

لا تصدركه الا الواحد على تقدير تمامه انما يدل على انه لا يصدر عنه الا الواحد عند عدم شرط أو واسطة فثبت ان يكون الصورة صادرة عن المبدأ الاول وتكون الهيولى شرط الوجودها (فان قلت) الصورة شريكة لعلة الهيولى فلو كانت الهيولى شرطاً أو واسطة لزم الدور (قلت) الشريكة لعلة الهيولى هي الصورة المطلقة لا المغينة عندهم فيجوز ان تكون الهيولى واسطة في صدور المغينة والمطلقة شريكة لعلة ٦٢ الهيولى من غير لزوم دور وفيه نظر ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول صورة

ولا تكون مؤثرة في وجود الهيولى بل تكون واسطة فيه لانك قد عرفت انما ان المبدأ الاول لا يلزم أن يكون فاعلا لما عدها ثم لو فرض كون الصورة مؤثرة في وجود الهيولى لا يلزم كونها متقدمة بالتحقق على الهيولى لأن غاية ما يلزم مما ذكره أن يكون الشخص لازماً للوجود لان يكون الوجود موقوفاً على الشخص وتقدم المزموم بالذات على الشئ لا يستلزم تقدم اللازم عليه ولو سلم قيام لا يجوز أن يكون الصادر الاول نفساً فانه وان سلم أن فعلها وتأثيرها مشروطاً بالمادة فلا نسام ان كونها واسطة مشروط بها وكون وجودها مشروطاً بوجود الجسم ممنوع ثم ان سلم استعمالها جميعاً ماذكره لا يلزم من انتفاء كون الصادر الاول أحد هذه الأمور الاربعة أن يكون عقلاً لا يجوز ان يكون صفة من صفات المبدأ الاول ثم يصدر المبدأ الثاني عن تلك الصفة أو عن الذات

المحفوظ لما عرف الانبياء الغيب في بقعة ولا منام لكن جف القلم عما هو كائن الى يوم القيامة ومعناه هذا الذي ذكرناه (فهذا) ما اردنا أن نورد له فيهم مذهبهم (والجواب) أن نقول ثم تذكر ونرى من يقول ان النبي يعرف الغيب لتعريف الله عز وجل على سبيل الابتداء وكذا من يرى في المنام فاعا يعرفه بتعريف الله أو تعريف ملك من الملائكة فلا يحتاج الى شئ مما ذكرناه فلا دليل في هذا ولا دليل لكم في ورود الشرع بالالوح والقلم فان أهل الشرع لم يفهموا من الالوح والقلم هذا المعنى قطعاً فلا متمسك به في الشرعيات بقي التمسك بمسالك العقول وما ذكرناه وان اعترف بما كانه مهم لم يشترط نفي النهاية عن هذه المعلومات فلا يعرف وجوده ولا يتحقق كونه وانما السبيل فيه أن يعرف من الشرع لامن العقل (وأما ما ذكرناه من الدليل العقلي أولاً) فمعنى على مقدمات كثيرة لا نطول بابطالها ولكننا نزع في ثلاث مقدمات منها (المقدمة الاولى) قولكم ان حركة السماء ارادية وقد فرغنا من هذه المسئلة وابطال دعواكم فيها (المقدمة الثانية) قولكم انه بقتة تراه تصور جزئي للحركات الجزئية فغير مسلم بل ليس ثم جزء عندكم في الجسم فانه شئ واحد وانما تجزأ بالوهم ولا في الحركة فانها واحدة بالاتصال فيكفي تشوقها الى استيفاء الانات الممكنة لها كما ذكرناه وبكفي التصور الكلي والارادة الكلية وانما مثل الارادة الكلية والجزئية مثال الالف فيهم غرضهم فاذا كان لا انسان غرض كلى في أن يهيج بيت الله تعالى مثلاً فهذه الارادة الكلية لا تصدر منها الحركة لان الحركة تقع جزئية في جهة مخصوصة بقدار مخصوص بل لا بد في الحركة الارادية من ارادة جزئية ولا يزال يحدد للانسان في توجهه الى البيت تصور بعد تصور للمكان الذي يحيطاه والجهة التي يسلكها ويتبع كل تصور جزئي ارادة جزئية للحركة الى المحل الموصول اليه بالحركة فهذا ما ارادوا بالارادة الجزئية التابعة للتصورات الجزئية وهو مسلم في الحج لان الجهات متعددة في التوجه الى مكة والمسافة غير متعينة فبقتة تراه تصور جزئي من مكان وجهة عن جهة الى ارادة أخرى جزئية وأما الحركة السماوية فاحدة واحدة فان الكرة انما تهتز على نفسها وفي حيزها لا يتجاوزها والحركة مرادة وليس ثمة الاوجه واحد وحسم واحد وضرب واحد فهو كدوى الحجر الى أسفله فانه يطلب الارض في أقرب طريق وأقرب الطريق الى الخط المستقيم الذي هو عموده على الارض فتمين الخط المستقيم فلم يفتقر فيه الى مجرد سبب حادث سوى الطبيعة الكلية الطالبة للتركيز مع تحدد القرب والبعد والوصول الى حد الصدود عنه فكذلك يكفي في تلك الحركة الارادة الكلية ولا تفتقر الى مزيد فهذه مقدمة تحكيها بوضعها (المقدمة الثالثة) وهي التحكم البعيد جداً قولهم انه اذا تصور الحركات الجزئية تصوراً أيضاً توابها ولوازمها وهذا هو سبب محض كقول القائل ان الانسان اذا تحرك وعرف حركته فبغنى أن يعرف ما يلزم من حركته موازاة ومجاورة وهو نسبتة الى الاجسام التي فوقه وتحته وحواله واذا مشى في شمس فيبغى أن يعلم المواضع التي يقع عليها كاهوا والمواضع التي لا يقع عليها وما يحصل من ظله من البرودة بقطع الشعاع في تلك المواضع وما يحصل من الانضغاط لاجزاء الارض تحت قدمه وما يحصل من الغرق فيها وما يحصل من الاحلاط بالباطن من الاستحالة له بسبب الحركة الى الحرارة وما يستحيل من أجزائه وهو لم يجر الى جميع الحوادث في بدنه وفي غيره من بدنه مما الحركة علة فيه وأرسلت أو هي ومعه وهو سبب لا يقبله عاقل ولا يقتربه الأجاهل والى

بواسطة تلك الصفة فان قالوا يلزم كون الشئ الواحد قابلاً للشئ وفعالاً له وهو غير جائز (قلنا) سيجي الكلام هذا فيه ان شاء الله تعالى ثم انهم جعلوا الامور الاعتبارية منشأ صدور الأكثر من الواحد كما مكان العقل الاول ووجوده فاذا جاز ذلك فالمبدأ الاول فيه من السلب والاضافات ما لا يحصى فلم لا يجوز ان يكون مبدأ الأكثر بحسبها (وأجاب عنه الحكيم الحق نصير الدين الطوسي) بان السلب والاضافة لا يكونان الا بدئاً لثبوت الغير ضرورة استبعاد السلب مسلوهاً بالاضافة منسوبة بالثبوت فثبت

الغير على السلب أو الاضافة لزم الدور (فان قلت) لم لا يجوز ان يكون ماهو باقيا على غير مبد الفـ برآ خـ لذلـك الغير حتى يلزم الدور (قلت) فـ على هذا يكون صدور الغير الثاني عن الواجب بواسطة الغير الاول ضرورياً ان المتوقف على المتوقف على الشيء متوقف على ذلك الشيء فيكون الغير الاول هو العلول له ابتداء فان كان صدور رده عن ذاته لا باعتبار جهة أخرى فهو المطلوب لان الصادر ابتداء لا يكون بحسب اعتبار اضافة أو سلب وان كان صدور رده باعتبار جهة أخرى مقبولة الى ٦٣ غير آخر ينقل الكلام اليه ويلزم

التسلسل في العمل والمعلولات أو ينتهي الى ماهو المطلوب وهو أي ما ذكره الحكم المحقق مردود بانه ان أراد أن الحكم السلبى وتوقف على الاضافة لا يكون الا بهـ ثبوت المسلوب والمنسوب في الذهن فهو مسمـ لم ولا يكن لانـ لم انه لو توقف ثبوت الغير على السلب أو الاضافة لزم الدور لان المقروض توقف ثبوت الغير على الخارج على نفس السلب والاضافة وظاهر أنه لا يلزم من توقف تعقلهما على ثبوت الغير في الذهن دوراً أصلاً وان أراد ان نفس السلب أعنى الانتفاء ونفس الاضافة يتوقفان على ثبوت المسلوب والمنسوب فهـ ذوات لم في الاضافة فلا يسلم في السلب فان انتفاء الشيء عن الشيء لا يتوقف على ثبوت المسلوب عنه لافى الخارج ولا في الذهن فكيف على ثبوت المسلوب على ما تقر في المنطق من أن صدق السالبة لا يتوقف على وجود ثبوت الموضوع ثم ان المبدأ الاول وان كان

هذا يرجع هذا الحكم على اننا نقول هذه الجزئيات المفصلة المعلومة لنفس الفلك هي الموجودة في الحال أو يضاف اليها ما يتوقع كونه في الاستقبال فان قصرت رده على الموجود في الحال بطل اطلاعه على الغيب اطلاع الانبياء في البقعة وسائر الخلق في النوم على ما سـ يكون في الاستقبال بواسطة ثم بطل مقتضى الدليل فانه يحكم بان من عرف الشيء عرف لوازمه وتوابعه حتى لو عرفنا جميع أسباب الاشياء لعرفنا جميع الحوادث المستقبلية وأسباب جميع الحوادث حاضرة في الحال فانها هي الحركة السماوية ولكن يقتضى المسبب اما بواسطة أو بواسطة كثيرة واذا تعدى الى المستقبل لم يكن له آخر فكيف يعرف تفصيل الجزئيات في الاستقبال الى غير نهاية وكيف يجتمع في نفس مخـ لوفى حالة واحدة من غير تماقيد لمـ جزئية مـ له لانها لا لاعدادها ولا غاية لا حادها ومن لم يشهد له عقله به حالة ذلك فليأس من عقله فان قلبه واذا علمنا في علم الله تعالى فليس تعالى علم الله تعالى بالاتفاق بمعلوماته على نحو يتعلق العلوم التي هي للخلوقات بل مـ مادار نفس الفلك بين جنس نفس الانسان كان من قبيل نفس الانسان فانه يشاركه في كونه مدركاً للجزئيات بواسطة فان لم يلقه قطعا كان الغالب على الظن انه من قبيله وان لم يكن غالباً على الظن فهو ممكن والامكان بطل دعواهم القطع بما قطعوا به (فان قيل) حق النفس الانسانية في جوهرها ان تدرك جميع الاشياء ولكن اشتغالها بنتائج الشهوة والغضب والحرص والمقدور والجوع والام وبالجمله عوارض البدن وما يورده الحواس عليه اذا أقبلت النفس الانسانية على شئ واحد شغلها عن غيره وأما النفوس الفلكية فنقية عن هذه الصفات لا يشترطها شغل ولا يشغرها هم والراحساس فمعرفة جميع الاشياء (قلنا) وبم عرفتم انها لا تشغل لها ولا كانت عبادتها واشتياقها الى الاول مستغرقا لها وشاغلا لها عن تصور الجزئيات المفصلة وما الذي يحيل تقدير ممانع آخر سوى الغضب والشهوة وهذه الموانع المحسوسة ومن أين عرف المحصر الممانع في القدر الذي شاهدناه من أنفسنا وفي العقلاء شواغل من علو الهمة وطلب الرئاسة ما يستحيل تصورهما عند الاطفال ولا تعدونها شاغلا وما نه في أين يعرف استحالة ما يقوم مقامها في النفوس الفلكية هذا ما اردنا ان نذكره في العلم الملقب عندهم بالالهي (أما الملقب بالطبيعية) فهي علوم كثيرة تذكر أقسامها اعرف ان الشرع لم يستغنى المنازعة فيها ولا انكارها الا في مواضع ذكرناها وهي منقسمة الى اصول وفروع وأصولها ثمانية أقسام (الاول) تذكر فيه ما يلحق الجسم من حيث انه جسم من الاقسام والحركة والتغير وما يلحق الحركة وتبعها من الزمان والمكان والخلو ويشتمل عليه كتاب سبع الميكان (الثاني) نعرف فيه أحوال أقسام العالم التي هي السموات وما في مقعر فلك القمر من العناصر الاربعه وطبائعهما وعلمه استحقاق كل واحد منها موضعا متعينا ويشتمل عليه كتاب السماء والعالم (الثالث) نعرف فيه أحوال الكون والفساد والتولد والذوال والنشور والبلى والاستحالات وكيفية استيفاء الانواع على فساد الاشخاص بالحركتين السماويتين الشرقية والغربية ويشتمل عليه كتاب الكون والفساد (الرابع) في الاحوال التي تعرض للعناصر الاربعه من الامتزاجات التي منها تحدث الازوال والموهبة من الغيوم والامطار والبرق والهـ لة وقوس قزح والصواعق والرياح والزلازل (الخامس) في الجواهر المعدنية (السادس) في أحكام النبات (السابع) في الحيوانات وفيه كتاب طبائع الحيوانات

وجوده الخاص عين حقيقة عندهم لكن الوجود المطابق عارض لو وجوده الخاص فيكون وجوده الخاص الذي هو عين حقيقة من حيث هو مبدأ الامر وباعتبار الوجود المطلق مبدأ الامر آخر فيحصل باعتباره التكرار في مبداء الاول في الدرجة الاولى من غير اعتبار صدور امره وذو به بعض المتأخرين من فلاسفة الاسلام الى أن الحيشيات الاعتبارية لا يجوز ان تكون منشأ صدور الكثرة بل لا بد من أمور وجودها يصدر عن المبدأ الواحد كثره موجودة فلا يصح الوجود المطلق ولا السلب ولا الاضافات

لان تكون منشأ صدور المعلوم وأما الامكان والوجود والوجوب التي حدثت جهات في صدور الكثرة من المعلوم فالمراد منها عقلها لانفسها وتعلق تلك الاشياء بمرمى وجوده فالمراد الاول بتعلق مبدئ وجوده ووجوبه وامكانه فيصدر عنه من حيث هو هو المعلوم وباعتبار هذه الجهات الاربع معلولات اخرى بددها فتحصل من هناك كثرة ما كيفية صدور هذه الجهات المتكثرة من المبدأ الواحد فهو انه صدر من المبدأ ٦٤ الاول العقل الاول ثم صدر منه بتوسط العقل الاول علم عبيده ومبدؤه علمه لوجوبه والعلم

(الثامن) في النفس الحيوانية والقوى الدرا كة وان نفس الانسان لا تعوت بموت البدن وانه جوهر روحاني يتسحيل عليه الغناء (وأما قرونها) فسبعة (الاول) الطب ومقصوده معرفة مبادئ بدن الانسان وأحواله من الصحة والمرض وأسبابهما ودلائلها المبدع المرض ويحفظ الصحة (الثاني) أحكام النجوم وهي تخمين في الاستدلال من أشكال الكواكب وامتزاجاتها على ما يكون من أحوال العالم والمملك والمواليدين (الثالث) علم الفراسة وهو استدلال من الخلق على الاخلاق (الرابع) التفسير وهو استدلال من التخييلات العلمية على ما شاهدته النفس من عالم الغيب بخيلته القوة المخيلة بمثال غيره (الخامس) علم الطبائع وهو تأليف للقوى السماوية بقوى الاجرام الارضية ليتألف من ذلك قوة تفعل فعلا غريبا في العالم الارضي (السادس) علم النبرنجات وهو مزج قوى الجواهر الارضية ذوات الخواص احدثت منه أمور غريبة (السابع) علم الكيمياء ومقصوده تبديل خواص الجواهر المعدنية ليتوصل به الى تحصيل الذهب والفضة بنوع من الخيل وليس لمزج الفهم شرعا في شيء من هذه العلوم واغنا فالفهم من جملة هذه العلوم في أربعة مسائل (الاولى) - كم هم بان هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الاسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة فليس في المقدور ولا في الامكان ايجاد السبب دون المسبب ولا وجود المسبب دون السبب وأثر هذا الخلاف يظهر في جميع الطبيعيات (والثانية) في قولهم ان النفوس الانسانية جواهر قائمة بانفسها ليست من طبيعة في الجسم وان معنى الموت انقطاع علاقتها عن البدن بانقطاع التدبير والافهوق قائم بنفسه في كل حال وزعموا ان ذلك عرف بالبرهان العقلي (والثالثة) قولهم ان هذه النفوس يتسحيل عليها العدم بل هي اذا وجدت فهي ابدية سرمدية لا يتصور فناؤها (الرابعة) قولهم يتسحيل رده هذه النفوس الى الاجساد وانما يلزم النزاع في الاولى من حيث انه ينتفي عليها اثبات المجهزات المتعارفة للعادة من قلب العصاة من انا واحياء الموتى وشق القمرو من جعل مجارى العادات لازمة لزوما ضروريا بحال جميع ذلك وأولوا ما في القرآن من احياء الموتى وقالوا ارباه ازالة موت الجاهل بحياة العلم وأولوا تلقف العصاة سحر الصحرة بابطال الحجة الالهية الظاهرة على يد موسى شبها المنكرين وأما شق القمر فربما أنكروا وجوده وزعموا انه لم يتواتر ولم يثبت الفلاسفة من المجهزات المتعارفة للعادات الثلاثة أمور (أحدها) خاصية في القوة المخيلة فانهم زعموا أنها اذا استولت وقويت ولم يستقرها الحواس بالاشتهاء اطلمت على الموح المحفوظ وانطبع فيها صور الجزئيات السكاينة في المستقبل وذلك في البينة للانبيا ولسائر الناس في النوم فهذه خاصية النبوة التي هي للقوة المخيلة (الثانية) خاصية في القوة العقلية الظرفية وهو راجع الى قوة الحدس وهو سرعة الانتقال من معلوم الى معلوم قريب ذكر له المذلول تنبيه للدليل واذا ذكر له الدليل تنبيه للمذلول من نفسه وبالجملة اذا خطر له الحد الاوسط تنبيه للنتيجة واذا حضر في ذهنه حد النتيجة خطر به الى الحد الاوسط الجامع بين طرفي النتيجة والناس في هذا منقسمون فبعضهم من يتنبه بنفسه ومنهم من يتنبه بأدنى تنبيه ومنهم من لا يدرك مع التنبيه الا بتعب كثير واذا حاز ان ينتهي طرف النقض الى من لا حدس له أصلا - حتى لا يتبين الفهم المعقولات مع التنبيه جاز ان ينتهي طرف القوة والزيادة الى أن يتنبه لكل المعقولات أولا ككثيرها وفي أسرع الاوقات وأقرها ويختلف ذلك

بالعلم يستلزم العلم بالمعلوم فيصدر عن المبدأ الاول بواسطة علم المعلوم الاول عبيده علمه بوجوبه وبواسطة العلم بالوجوب علمه بوجوده وهو كما بهام مبداه يعلم ذاته أيضا بل علمه بذاته هو عين ذاته والامكان لازم مع المول لذاته فعلمه بذاته يستلزم علمه بامكانه فيصدر عن الاول بواسطة العلم بذاته ووجوده العلم بامكانه ثم يترتب على هذه العلوم معلولاته التي هي غير متغيرة في ذاته وهو جرم الفلك ونفسه والعقل الثاني وهذا الى ان تنتهي سلسلة العقول ونحن نقول له لم لا يجوز ان تكون الجهات الاعتبارية منشأ صدور الكثرة من الواحد ومن أين يلزم ان منشأ كثرة المعلوم ليس الا الامور الموجودة والضرورة ما شهدت الا على أن الفاعل في أمر موجود ولا بد ان يكون موجودا وأما الامور التي لها مدخل في التأثير فما شهدت ضرورة ولا قامت جهة على كونها موجودة فحيزان يكون الوجود

المطلق وغيره من السلوب منشأ صدور الكثرة من المبدأ الاول من غير احتياج الى ما ذكره (واعترض الامام حجة الاسلام انزال رحمه الله) على ما ذهبوا اليه في كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الواحد بوجوه (الاول) أن امكان المعلوم الاول ان كان عينه لا تنشأ منه كثرة وان كان غيره فمثل ذلك حاصل في المبدأ الاول وهو وجوب الوجود فلم لا يكون ذلك منشأ الكثرة (فان قلت) وجوب الوجود هو عين الوجود الذي هو عين ماهية الواجب فلا يكون الوجود فيه

فنشأ لكثرة بخلاف الامكان فانه نسبة بين الماهية والوجود فلا يكون عين احدهما ضرورة ان النسبة مغايرة لكل واحد من المتنسبين وانما كان وجوب الوجود عين الوجود الذي هو عين الماهية اذ لو كان زائدا عليه قائما به كان ممكنا محتاجا الى علة فاعلية فعلته اما الذات فيتقدم الذات بالوجود والوجوب على الوجوب ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب فيلزم تقدم الشيء على نفسه اما غيره فلا يكون ابدا الاول واجبا لذاته لاستفادته الوجود من غيره (قلت) وجوب ٦٥ الوجود كما يطلق على أمر وجودي هو نفس الذات لما ذكر

من الدليل بطلان على معينين آخرين أحدهما استثناء الوجود عن الغير والآخر اقتضاء الوجود المطلق اقتضاء تاما وكلامنا ليس في المعنى الاول بل في الآخرين ولا يتصور ان يكون شيء من نفسه ما نفس المبدأ لان الاقتضاء أمر اعتباري والاستثناء أمر حقيقي فلا يكون شيء منهما موجودا خارجيا فلا يحتاج الى علة حتى يلزم ما ذكر من المحذور ولم يجوز ان يكون المبدأ الاول باعتباره شيئا لا امر غير ما كان شيئا له من حيث هو ويستسمع ما يتفق بهذا المقام فيما بعد ان شاء الله تعالى وقد يقال ما ذكر من المعنيين لا يصح الخ ان يكون منشأ لصدور الكثرة اما الاستثناء فاما لان معناه سلب الاحتياج الى الغير وهو يتوقف على ثبوت الغير فلا يكون جهة لصدور الغير والا يلزم الدور وفيه نظير وما لانه نسبة بينه وبين الغير فيتوقف تحققه على تحقق الغير فلا يكون منشأ لصدور الغير (فان قلت) فيجوز

بالكيفية في جميع المطالب اوفي بعضها وفي الكيفية حتى يتفاوت في السرعة والقرب قرب نفس مقدسة صافية تستمر حدها في جميع المعقولات وفي أسرع الاوقات فهي نفس النبي الذي له مجهزة من القوة النظرية فلا يحتاج في المعقولات الى معلم بل كانه قد يتعلم من نفسه وهو الذي وصف بانه يكاد زيتها يضيء ولم تمسه نار فوز على نور (الثالث) القوة النفسانية العملية فقد انتهت الى حد يتأثر بها الطبيعيات ويتغير بها ومثاله ان النفس منا اذا توهم شيئا خدمته الاعضاء والقوى التي فيها حركة فصرحت الى الجهة المخيلة المطلوبه حتى اذا توهم شيئا طيب المذاق تحلبت اشداقة وانتهضت القوة الملعبه قياضة بالاعمال من معانها واذا تصورا الوكاغ انتهضت القوة فنشرت الآلة بسل اذا مشى على جذع مدود على فضاء طرافه على حائطين اشتد توجه الى السقوط فان فعل الجسم بتوجهه وسقط ولو كان ذلك على الارض لمشي عليه ولم يسقط وذلك لان الاجسام والقوى الجسمانية خلقت خادمة لخدمة النفس ويختلف ذلك باختلاف صفات النفس وقوتها فلا يبعد ان تبلغ قوة النفس الى حد تستخدمه القوة الطبيعية في غير بدنه لان نفسه ليست منطبعة في بدنه الا ان له نوع نزوع وشوق الى تدبيره خلق ذلك في جبلته فاذا جاز ان تطعمه اجزاء بدنه لم يعتنع ان يطعمه غيره فتطلع نفسه الى هبوب ريح اوزل ومطر او هجوم صاعقة او زلزل ارض لتخسف بقوم وذلك موقوف حصوله على حدوث برودة او سخونة او حركة في الهواء فيحدث من نفسه تلك السخونة والبرودة ويتولد منه هذه الامور من غير حصول سبب طبيعي ظاهر ويكون ذلك مجهزة للنبي وانما يحصل ذلك في هواه مستعد للقبول ولا ينتهي الى ان يخلق الخشب حيوانا وينخلق القمر الذي لا يقبل الانحراق فهذا مذهبهم في المجهزات ونحن لانسرك شيئا مما ذكره وان ذلك اغمايكون للانبياء وانما نسرك اقتصارهم عليه ومنعهم قلب العصا ثبانا واحياء الموتى وغيره فلزم الخوض في هذه لاثبات المجهزات ولا رآخر وهو نصرة ما طبق عليه المسلمون من ان الله تعالى قادر على كل شيء فلنخض في المذهب (مسئلة) الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا بل كل شيء ليس هذا اذ لا هذا ولا اثبات احدهما متضمن لاثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفي الآخر فليس من ضرورة وجود احدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم احدهما عدم الآخر مثل الري والشرب والشبع والاكل والاحتراق ولاقاء النار والنور وطلوع الشمس والموت وجر الرقبة والشفاء وشرب الدواء واهمال البطن واستعمال المسهل وهم جرا الى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف وان اقترانها السابق من تقدير الله سبحانه خلقها على التساوي لا لكونها ضروريا في نفسه غير قابل للفرق بل في المقدور وخلق الشبع دون الاكل وخلق الموت دون جر الرقبة وادامة الحياة مع جر الرقبة وهم جرا الى جميع المقترنات وانكر الفلاسفة امكانه وادعوا استحالة (والنظر في هذه الامور خارجة عن المحصر بطول) فاذ من مثلا واحدا وهو الاحتراق في القطن مثلا مع ملاقات النار فانما يجوز وقوع الملاقة بينهما دون الاحتراق ونحو حدوث انقلاب القطن رمادا محترقا دون ملاقات النار وهم ينكرون جوازه (ولا كلام في المسئلة) ثلاث مقامات (المقام الاول) ان يدعى الخضم ان فاعل الاحتراق هو النار فقط وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار فلا يمكنه الكف عما هو عليه بعد ملاقاته لحد قابل له وهذا مما نسركه (بل نقول) فاعل الاحتراق بخلق السواد في

(٩ نهايت غزالي) ان يصدر عن المبدأ الاول باعتباره ذاته عقل أول ثم يصدر عن المبدأ ايضا باعتباره استغنائه عنه أمر آخر (قلت) هم لا يمنعون بعد تعدد الوجود كثرة الاعتبارات في المبدأ الاول وصدور الكثرة عنه بتلك الاعتبارات وانما نراه في كثرة الاعتبارات فيه وصدور الكثرة عنه بما قبل تعدد الوجود واما اقتضاء الوجود المطلق اقتضاء تاما فلان ما له سلب الاحتياج الى الغير ولا ينفع في التعبير عدم التعرض لحرف السلب اذا اعتبره ما في الالفاظ وفيه ايضا انظر (وما ذكره الامام الغزالي رحمه الله)

من ان وجوب الوجود لا يكون هين الوجود اذ يمكن أن ينشئ وجوب الوجود ويثبت الوجود غير وجهه لان الوجود الذي يدهى كون
 الوجود نفسه هو وجوده انما هو الخلق بالحقبة لسائر الوجودات ولا نسلم انه يمكن اثباته مع نفي الوجود الذي يمكن اثباته مع نفي
 الوجود هو الوجود المطلق (الثاني) أن تعقل مبدئه اما ان يكون عين المعلول الاول أو غيره فان كان عينه فلا كثرة بهذا الاعتبار الا
 في العبارة وان كان غيره فمثل هذه الكثرة ٦٦ موجود في المبدأ الاول فانه يعقل ذاته ويعقل غيره فلا يكون واحدا من كل

وجه فيحوز أن يكون اعتبار
 هذه الكثرة مبدءا لكثير
 وزعم بعضهم أن علم الله
 تعالى بذاته هو عين ذاته
 وعلمه لا يوزمه منطوق علمه
 بذاته فيكون راجعا الى ذاته
 فلا كثرة في المبدأ الاول
 باعتبار علمه بذاته وبغيره
 وبينوا كيفية هذا الانطواء
 بأنه يعلم ذاته على ما هي
 عليه وذاته وجود محض
 هو ينبوع وجود الماهيات
 كلها على ترتيبها فان علم
 نفسه مبدءا لها انطوى علمه
 بها في علمه بذاته وان لم
 يعلم نفسه مبدءا لم يعلم
 نفسه على ما هي عليه وهو
 محال لانه انما علم ذاته لانها
 غير غائبة عن ذاته وهو
 كما هو عليه مكشوف لذاته
 فالعلم بالكل منطوق تحت
 علمه بذاته ولا يؤدي ذلك
 الى كثرة في ذاته وفي علمه
 (قالوا) وان شئت زيادة
 ايضا فاعتبر بحال الانسان
 فان له في العلم ثلاثة احوال
 (أحدها) أن يفهم صور
 المعلومات في نفسه
 (وثانيها) أن يكون له قوة
 تفصيلها من غير أن يكون
 له في نفسه علم حاضر
 (وثالثها) أن يحضر عنده

القطن والتفرق في أجزائه وحده حراكا وما هو الله تعالى اما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة فاما
 النار فهي جاد لا فعل لها (فالدليل) على أنها الفاعل وليس لهم دليل الا مشاهدة حصول الاحتراق
 عند ملاقات النار والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به وانه لا علمه سواه اذ خلاف
 أن إيجاد الروح والقوى المدركة والمحركة في نقطة الحيوانات ليس يتولد عن الطوائع المحصورة في
 الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولأن الاب فاعل ابنه بايداع النطفة في الرحم ولا هو فاعل حياته
 وبصره وسمعه وسائر المعاني التي هي فيه ومعلوم أنها موجودة عنده ولم نقل انها موجودة به بل وجودها
 من جهة الاول اما بغير واسطة واما بواسطة الملائكة الموكلين بهذه الامور والحادثة وهذا ما قطع به
 الفلاسفة القائلون بالصانع والكلام معهم فقد تبين ان الموجود عند الشيء لا يدل على أنه موجود به
 (بل زين) هذا بمنال وهو ان لا كنه لو كان في عينه غشاوة ولم يسمع من الناس الفرق بين الليل والنهار
 ولولا انكشفت الغشاوة عن عينه نهارا وفتح أجفاته فرأى الألوان ظن ان الإدراك الحاصل في عينه بصور
 الألوان فاعلمه فتح البصر وأنه مهما كان بصره سائما ومفتوحا والجباب مرتفعاً والشخص المقابل متلوها
 فيلزم لا محالة أن يبصر ولا يعقل أنه لا يبصر حتى اذا غربت الشمس وأظلم الهواء علم أن نور الشمس هو
 السبب في انطباع الألوان في بصره فمن أين يأمن الخضم أن يكون في المادى للوجود علل وأسباب
 تفيض منها هذه الحوادث عند حصول ملاقاته بينهما الا انها ثابتة ليست تنعدم ولا هي أجسام متحركة
 فتغيب ولو انهم متأوا غابت لادركنا التفرقة وفهمنا ان ثم سببا وراء ما شاهدناه وهذا لا يخرج منه على
 قياس أصلهم ولهذا اتفق محققوهم على ان هذه الاعراض والحوادث التي تحصل عند وقوع الملاقاة
 بين الاجسام وعلى الجملة عند اختلاف نسبها انما تفيض من عند واهب الصور وهو ملك أو ملائكة
 حتى قالوا انطباع صور الألوان في العين يحصل من جهة واهب الصور وانما طوبع الشمس والحدقة
 السليمة والجسم المتلون معدنات ومهيئات لقبول المحل هذه الصورة وطردوا هذا في كل حادث وبهذا
 يبطل دعوى من يدهى أن النار هي الفاعلة للاحتراق والخبز هو الفاعل للشبع والدواء هو الفاعل للعصاة
 التي غير ذلك من الأسباب (المقام الثاني) مع من يعلم ان هذه الحوادث تفيض من مبادئ الحوادث
 ولكن الاستعداد لقبول الصور يحصل بهذه الأسباب المشاهدة الحاضرة الا ان تلك المبادئ ايضا
 تصدر الاشياء عنها بالزوم والطبع لا على سبيل التروى والاختيار كصدور النور من الشمس وانما
 افرقت المحال في القبول لاختلاف استعدادها فان الجسم المسقى يقبل شعاع الشمس ويرده حتى
 يستضيء به موضع آخر والمدر لا يقبل والهواء لا يمنع نفوذ نوره والجمر يمنع وبعض الاشياء يلين بالشمس
 وبعضها يتصلب وبعضها يبيض كثوب القصار وبعضها يسود كوجهه والمبدأ واحد والآثار
 مختلفة لاختلاف الاستعدادات في المحل فكذلك مبادئ الوجود قيضة عما هو صادر منها لا يمنع عندها
 ولا يخل وانما التفسير من القوابل واذا كان كذلك فهما فرضنا النار بصفتها وفرضنا قطنة
 متمماتين لا قبالة النار على وتيرة واحدة فكيف يتصور ان تحترق احدهما دون الاخرى وليس
 ثم اختيار وعن هذا المعنى أنكر وقوع ابراهيم صلى الله عليه وسلم في النار مع عدم الاحتراق
 وبقاء النار اذ انزعوا ان ذلك لا يمكن الا بسبب الحرارة من النار وذلك بخروج وجهه من كونه نارا

حالة بسيطة اجالية هي مبدأ التفصيل كما اذا علم مسألة ففعل عما ثم مثل فانه يحضر الجواب في ذهنه دفعة من غير
 تفصيل فذا خاض فيه فصله مستمدا من ذلك الامر البسيط الذي حصل له عقيب السؤال واما في هذه الحالة فعلوم متعددة
 بحسب أجزاء الجواب بل علم واحد بسيط منطوق به العلم باجزاء الجواب فعمل الاول تعالى بالكل من قبيل الحالة الثالثة وهذا الزعم فاسد
 لأن التفسير الذي هو معلولات له تعالى لازم لذاته لا مقوم له فكيف يكون العلم به منطوقا تحت علمه بذاته فانه علم قطعا أن الانسانية

والصاحبة مثلاً كما متناظر من وجب أن يكون العلم باحد هما غير العلم بالآخر وغير منطوخته بخلاف الانسانية والناطقة وما ذكر من الحالة الثالثة فالمنطوي فيها تحت ذلك الامر البسيط هو اجزاء الجواب لا لوازمه فان المركب اذا علم بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب الاجزاء والعقل حينئذ متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانهم مع حصول صورها في العقل كالتحزون المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها ٦٧ وفصلها صارت مخطرة بالمال والموظفة قصدا

منكشفاً بعضها عن بعض
انكشافاً تاماً لم يكن ذلك
الانكشاف حاصله في
الحالة الاولى مع حصول
صور الاجزاء في الحالتين
معاً (فان قيل) معلولات
الاول وان كانت لازمة له
غير مقومة لذاته الا انها
داخلية في مفهوم كون
الذات عند الغير والمقصود
أن علم الاول بكونه مبدأ
لغير منطوخته العلم بالغير
وعلمه بكونه مبدأ الغير علم
اجمالي كعلمنا بالمسئلة التي
علمناها قبل ثم غفلنا عنه
ثم سألنا فانه كما يحصل لنا
عقيب السؤال حالة بسيطة
هي علم بالمسئلة وينطوي
تحتها العلم باجزائها كذلك
علمه تعالى بكونه مبدأ الغير
(قلنا) حينئذ منع كون
العلم بكونه مبدأ الغير نفس
الذات وان كان العلم
بحقيقة الذات هو عينها
فان المبدئية اضافة لازمة
لها بالقياس الى الغير والعلم
بالاضافة غير العلم بالانصاف
وما هو نفس الذات هو
العلم بذات الانصاف ولو
كان العلم بالمبدئية عين
العلم بالذات لكان علم
العقل الاول بكونه معلولاً

أو قلب ذات ابراهيم وبدنه محرراً أو شيئاً لا يؤثر فيه النار ولا هذا ممكن ولا ذلك (والجواب) له مسئلة كان (الاول) أن نقول لا نسلم أن المبادئ ليست تفعل بالاختيار وأن الله لا يفعل بالارادة وقد فرغنا من ابطال دعوهم في ذلك في مسئلة حدوث العالم واذ ثبت أن الفاعل يخلق الاحتراق بارادته عند ملاقة النقطة النار أمكن في العقل أن لا يخلق مع وجود الملاقة (فان قيل) فهذا يجبر الى ارتكاب محالات شنيعة فانه اذا أنكر لزوم المسببات عن أسبابها أو ضيف الى ارادته محتمرها ولم يكن للارادة أيضاً خروج مخصوص متعين بل أمكن تعيينه وتنويعه فليجوز كل واحد منا أن يكون بين يديه سبع ضارية ونيران مشتعلة وجبال راسية وأهـداه مستعدة بالأسلحة لقتله وهو لا يراها لان الله تعالى ليس يخلق الرؤية له ومن وضع كتاباً في بيته فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه الى بيته غلاماً أمرد عاقلاً لا متصرفاً أو انقلب حيواناً أو لترك غلاماً في بيته فليجوز أن انقلابه كلباً أو ترك الرماد فليجوز انقلابه مسكاً وانقلاب الحجر ذهباً والذهب حجر أو اذا سئل عن شيء من هذا فينبغي أن يقول لا أدري ما في البيت الآن وأغنا القدر الذي أعلمه اني تركت في البيت كتاباً ولعله الآن فرس وقد طأخ بيت الكتب بيوتله ورثه أو اني تركت في البيت جرة من الماء ولعلها انقلبت شجرة فتفاح فان الله تعالى قادر على كل شيء وليس من ضرورة الفرس أن يخلق من النطفة ولا من ضرورة الشجرة أن تخلق من البذر بل ليس من ضرورتها أن تخلق من شيء فلعلمه خلق أشياء لم يكن لها وجود من قبل بل اذا نظر الى أنسان لم يره الا الآن قيل له هل هذا مولود فليس ترددوا يقل يحتمل أن يكون بعض الفواكه في السوق قد انقلب انساناً وهو ذلك الانسان فان الله تعالى قادر على كل شيء ممكن وهذا ممكن فلا بد من التردد فيه وهذا فن يتسع المجال في تصويره وهذا القدر كاف فيه (والجواب) أن نقول ان ثبت أن الممكن كونه لا يجوز أن يخلق للانسان علم بعدم كونه لم هذه المحالات ونحن لانشكل في هذه الصور التي أو ردعها فان الله تعالى خلق لنا علماً بان هذه الممكنات لم يفعلها ولم يدع ان هذه الامور واجبة بل هي ممكنة يجوز ان تقع ويجوز ان لا تقع واستمرار العادة بهارة بعد أخرى ترسخ في أذهاننا جارياتها على وفق العادة الماضية ترسخاً لا تنفك عنه بل يجوز ان يعلم نبي من الانبياء بالطرق التي ذكر وهان فلان لا يقدم من سفره غداً وقدومه ممكن ولكن يعلم عدم وقوع ذلك الممكن بل كما ينظر الى المعاني في علم انه ليس يعلم الغيب في أمر من الامور ولا يدرك المعقولات من غير تعليم ومع ذلك فلا ينكر ان تتقوى نفسه وحده بحيث يدرك ما يدركه الانبياء على ما عترفوا بامكانه ولكن يعلمون ان ذلك الممكن لم يقع وان خرق الله العاديات بقاها في زمان تخرق العادات فمما انسلت هذه العلوم عن القلوب ولم يلقها فلا مانع اذن من ان يكون الشيء ممكناً في مقدورات الله تعالى ويكون قد جرى في سابق علمه انه لا يفعله مع امكانه في بعض الاوقات ويخلق لنا العلم بانه ليس يفعله في ذلك الوقت فليس في هذا الكلام الاتشبيع محض (المسئلة الثانية) وفيه الخلاص من هذه التشبيعات وهو اننا نسلم أن النار خلقت خلقاً اذا اقارها قطران متماثلان احرقتهما ولم تفرق بينهما اذا تماثلتا من كل وجه ولكننا مع هذا يجوز ان يلقى شخص في النار فلا يحترق ما يتغير صفة النار أو يتغير صفة الشخص فيحدث من الله تعالى أو من الملائكة صفة في النار تقصر صفتها على جسمها بحيث لا تتعداها وتبقى معها صفتها وتكون على صورة النار حقيقة تها ولكن لا تتعدى صفتها واثرها أو

للاول وعلمه لمعاد عين علمه بذاته وعلمه بذاته عين ذاته فلا تحصل له باعتباره علمه بعينه جهة كثيرة وتعدديها يصلح أن يكون منشأ لكثرة (هذا) ثم اعلم ان الحكماء منهم من زعم انه تعالى لا يعلم غيره وعلمه بذاته هو عين ذاته بخلاف المعلوم الاول فانه يعلم ذاته وغيره وعلمه بذاته وان كان عين ذاته لكن علمه بغيره غير ذاته فيكون تعقل الغير جهة كثيرة فيه يصدر باعتباره منه أمر غير ما يصدر عنه من حيث هو بخلاف المبدأ الاول اذ هو لا يعقل الغير فالسؤال الثاني ساقط عنهم الا أنه لا اعتياد ادبهم ولا عيادهم وليس كلامنا معهم

ومن زعم ان علمه تعالى بذاته علم حضورى هو عين ذاته وعلمه بمعلولاته علم حصولى بان يحصل في ذاته صور الكائنات فلا مدفع له من هذا الاشكال ومن متأخري فلاسفة الاسلام من ذهب الى ان علمه تعالى بذاته وبجميع معلولاته علم حضورى فعلمه بذاته عين ذاته وعلمه بمعلولاته عين معلولاته فليس في الاول على مذهبهم علم يصلح ان يكون منشأ الصدور الكثيرة عنه أما علمه بذاته فلا عنه ذاته وأما علمه بمعلولاته فلا عنه ذاته فلا يتصور ان يكون منشأ الصدور الكثيرة عنه تعالى في الدرجة الاولى لاستلزامه

٦٨

تقدم الشيء على نفسه ثم ان منهم من جعل علم العقول بما تحتها من معلولاتها من هذا القبيل أيضا فلا يكون فيها باعتبار تلك العلوم كثرة متقدمة على معلولاتها سببا يصلح أن يكون مبدأ الكثير وعلمها بما فوقها من علمها من قبيل العلم الحصولى وباعتباره يحصل فيها جهة كثيرة تصير بها مبدأ للكثير ومنهم من جعل علم العقول على الاطلاق من قبيل الصور بناء على ان الفاعل للجميع هو المبدأ الاول والعقول آلات ووسائط في ايجاد سائرها وسبب تحقيق مذهبهم فيما بعد ان شاء الله تعالى وهذا الاشكال أعنى السؤال الثانى ساقط عنهم أيضا لانه يخالف ما عليه جمهورهم من ان علمه تعالى للنظام الاكل سبب لوجوده وعلمه لفيضان الكل منه وأيضاً يرد على من جعل علم العقول من قبيل العلم الحضورى أن لا يكون علمه تعالى بالاشياء أزلياً لان وجود أكثر المكنات انما هو

يحدث في بدن الشخص صفة ولا يخرج عنه كونه لجأ وعظما في دفع أثر النار فان ترى من يطلى نفسه بالطلق ثم يمد في تنوره موقد فانه لا يتأثر بالنار والذي لم يشاهد ذلك يذكره وانكارا لخصم اشتغال القدرة على اثبات صفة من الصفات في النار أو في البدن تمنع الاحتراق كإنتقال من لم يشاهد هذا الطلق وأثره في مقدورات الله تعالى غرائب وعجائب ونحن لم نشاهد جميعها فلا ينبغي ان ينكر امكانها ويحكم باستحالتها وكذلك احياء الميت وقلب العصاة ميثاقاً بهذا الطريق وهو ان المادة كائناً ما كانت لا تتحرك في الارباب وسائر العناصر يستحيل نباتاً في النبات يستحيل عند كل الحيوان له دماغ الدم يستحيل منيأ في المني ينصب في الرحم فيخلق حيواناً وهذا يحكم المادة واقع في زمان متطاوّل فلم يحل لخصم ان يكون في مقدورات الله تعالى ان يدبر المادة في هذه الاطوار في وقت أقرب مما عهد فيه واذا جاز في وقت أقرب فلا ضبط للاقل فتستحيل هذه القوى في علمه او يحصل به ما هو مجهز بالنبي (فان قيل) وهذه تصدر من نفس النبي او من مبدأ آخر من المبادئ عند اقتراح النبي (قلنا) وما سلمت به من جواز تولد الامطار والاصواعق وتزلزل الارض بقوة نفس النبي يحصل منه أو من مبدأ آخر فقولنا في هذه كقولكم في ذاك والاولى بنا وبكم اضافة ذلك الى الله تعالى اما في غير واسطة او بواسطة الملائكة ولكن وقت استحقاق حصولها انصرفت هذه النبي اليه وتعين نظام انفسه في ظهوره لاستمرار نظام الشرع فيكون ذلك مرجحاً جهة الوجود ويكون الشيء في نفسه ممكننا والمبدأ به سمحاً جواذا ولكن لا يفيض منه الا اذا ترجمت الحاجة الى وجوده وصار انفسه متعيناً فيه الا اذا احتاج نبي في اثبات نبوته اليه لاضافة انفسه في ذلك لانه لا يلقى بمساق كلامهم ولازم لهم مهمات نحو ارباب الاختصاص الذي بمخاصية تخالف عادة الناس فان مقادير ذلك الاختصاص لا يضبط في العقل امكانه فلم يجب معه التأكيد لما تواتر نقله وورد الشرع بتصديقه وعلى الجملة لما كان لا يقبل صورة الحيوان الا للطفة وانما تفيض القوى الحيوانية عليها من الملائكة التي هي مبادئ الموجودات عندهم ولم يتخلى قط من نقطة الانسان الانسان ومن نقطة الفرس الفرس من حيث ان حصوله من الفرس اوجب ترجيحاً المناسبة صورة الفرس على سائر الصور فلم يقبل الا الصورة المربعة بهذا الطريق وكذلك لم ينبت من الشعير قط حنطة ولا من بذر الكثرى تغاح ثم رأينا أجناساً من الحيوانات تتولد من التراب ولا تتولد قط كالدبدبان ومنها ما يتولد ويتوالد جميعاً كالغار والحية والعقرب وكان تولدها من التراب ويختلف استعدادها لقبول الصور بامور غابت عنها ولم يكن في القوة البشرية الاطلاع عليها اذ ليس تفيض الصور عندهم من الملائكة بالتشهي ولا جزاء بل لا تفيض على كل محل الامانة في قبوله بكونه مستعداً في نفسه والاستعدادات مختلفة ومبادئها عندهم امتزاجات الكواكب واختلاف نسب الاجرام العلوية في حركاتها فقد اتضح من هذا ان مبادئ الاستعدادات في غرائب وعجائب حتى توصل ارباب الطلبة من علم خواص الجواهر المعدنية وهام النجوم الى مزج القوى السماوية بخواص المعدنية واتخذوا اشكالاً من هذه الارضية وطلبوا لها طالعاً مخصوصاً من الطوائع وأحد ثوابها أمور اغريبة في العالم فربما دفعوا الحية والعقرب عن بلدوا بقي من بلد الى غير ذلك من أمور تعرف من علم الطلبة ما فاذا خرجت من ضبط مبادئ الاستعدادات ولم تقف على كنهها ولم يكن لنا سبيل الى حصرها فنأين تعلم استهالة

حصول

فيما لا يزال اللهم الآن يدهي ان صور الاشياء حاصلة في النفوس الفلكية

أزلياً بناء على انها عامة في مبادئ الاشياء أعنى العلة الاولى وسائر ما يستند اليها من العقول والعلم بالعلم المستلزم العلم بالمعلوم وتلك الصور حاضرة له تعالى لانها مبدء لولاه فتكون علمه فلا يلزم خلوها في الازل عن العلم بالاشياء الحادثة وأما من يدهي ان علم العقول صور كائنة بها فهو يذهب الى ان تلك الصور كانها علم للعقول كذلك هي علم الاول تعالى بهذا (قال الامام الغزالي) المعلوم الاول ينبغي ان

لا يعقل الانتفاء لانه لو عقل غيره كان ذلك التعلق بغير ذاته ولا يقتضي علة غير علة ذاته لان علة ذاته واحدة حقيق عندهم والواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد ولا علة ثمة غير علة ذاته فينبغي أن لا يعقل غيره وبسبب ذلك التعلق واجب الوجود لذاته حتى يستقي عن العلة لا متنازع تهـ سد الواجب وليس أيضاً من ضرورة المعلوم الأول ككونه يمكن الوجود فان امكان الوجود ضروري في كل معلول أما كون المعلوم عالماً بالعلة ليس ضرورياً في وجود ذاته فظهر ان الكثرة ٦٩ الحاصلة من علمه بالمبدأ محال اذ

ليس له علة حتى يحصل بها وليس أيضاً واجب الوجود ولا من ضرورة وجود ذات المعلوم (قال) وهذا لا يخرج منه ويمكن التفتيش عنه بان يقال لم لا يجوز ان يصدر تعقل المعلوم الأول من مبدأه من المبدأ الأول فانهم لم يمنعوا من كون الواحد مصدراً لكثير اذا كان هناك شرط أو واسطة ثم يصدر من المبدأ الأول بواسطة تعقل المعلوم الأول ذاته ومبدأه تعقله للعقل الثاني وهكذا ثم ان كلامه رحمه الله تعالى يشهد بان لوازم الماهيات ضرورية لا تحتاج الى علة وليس كذلك فانها وان لم تقتض العلة باعتبار وجودها لكونها غير موجودة لكنها مقتضية لها باعتبار انضمام الماهية بها لان الانضمام من حيث هو وليس مما يستغنى عن العلم كما ذكره في باب مدلول الامكان سيبه الماهية باعتبار الوجود وليس وصفها وجوداً في الخارج حتى يحتاج الى علة موجودة في الخارج قبله فيلزم تأخر الامكان

حصول استعدادات في بعض الاجسام للاستحالة في الاطوار في اقرب زمان حتى يستعد لقبول صورة ما كان يستعد لها من قبل وينتقض ذلك معجزه وما انكار هذا الاضيق الحوصلة والانس بالموجودات القابلة والذلول عن اسرار الله سبحانه في الخلقة والقطرة ومن استقر اعجاب المعلوم لم يستبعد من قدرة الله ما يحكي من معجزات الانبياء بحال من الاحوال (فان قيل) فحينئذ نساعدكم على ان كل ممكن مقدور لله تعالى وانتم تساعدون على ان كل محال فليس بمقدور ومن الاشياء ما يعرف استحالة ومما ما يعرف امكانه ومنها ما يقف العقل عنده فلا يقضي فيه باستحالة ولا امكان فالان ما حد المحال عندكم فان رجع الى الجمع بين النفي والاثبات في شيء واحد فقولوا ان كل شيتين ليس هذا اذاك ولا ذاك هذا فلا يستدعي وجود أحدهما وجود الآخر وقولوا ان الله تعالى يتقدر على خلق ارادة من غير علم بالمراد وخلق علم من غير حياة ويتقدر على ان يحرك يدميت ويقعده ويكتب بيده مجلدات ويتعاطى صناعات وهو مفتوح العين محقق بصره نحو ولكنه لا يرى ولا حياة فيه ولا قدرة له عليه وانما هذه الافعال المنظومة يخلقها الله تعالى مع تحريك يده والحركة من جهة الله وتجويز هذا يبطل الفرق بين الحركة الاختيارية وبين الرعدة ولا يبدل الفعل المحكم على العلم ولا على قدرة الفاعل وينبغي ان يتقدر على قلب الاجناس في قلب الجوهر عرضاً وقلب العلم قدرة والسواد والبياض والصوت رائحة كما يتقدر على قلب الجماد حيواناً والحركة بما يلزم عليه أيضاً من الحالات ما لا حصر له (والجواب) ان المحال غير مقدور عليه والمحال اثبات الشيء مع نفيه واثبات الانحصار مع نفي الاعم واثبات الاثنين مع نفي الواحد وما لا يرجع الى هذا فليس محال وما ليس محال فهو مقدور اما الجمع بين السواد والبياض فمحال لانათهم من اثبات صورة السواد في المحل نفي ماهية البياض ووجود السواد فاذا صار نفي البياض مفهوماً من اثبات السواد كان اثبات البياض مع نفيه محالاً وانما لا يجوز كون الشخص في مكانين لانათهم من كونه في البيت عدم كونه في غير البيت فلا يمكن تقديره في غير البيت مع كونه في البيت المفهوم انفيه عن غيره وكذلك يفهم من الارادة طلب معلوم فان فرض طلب ولا علم لم تكن ارادة وكان فيه نفي ما فهمناه والجماد يستحيل ان يخلق فيه العلم لانათهم من الجماد لا يدرك فان خلق فيه ادراك فسميته جمادياً المعنى الذي فهمناه محال وان لم يدرك فسميته الجماد علماً ولا يدرك به شيئاً محال فهذا وجه استحالة (واما قلب الاجناس) فقد قال بعض المتكلمين انه مقدور لله تعالى فنقول له صير الشيء شيئاً آخر غير معقول لان السواد اذا انقلب كدرجة مثلاً فالسواد باق أم لا فان كان معسوداً فقل ينقلب بل عدم ذلك ووجود غيره وان كان موجوداً مع القدرة فلم ينقلب ولكن انضاف اليه غيره وان بقي السواد والقدرة معسودة فلم ينقلب بل بقي على ماهو عليه واذا قلنا انقلب الدم من اوردنا به ان تلك المادة بعينها خلعت صورتها وابست صورة أخرى فارجع الخاصل الى ان صورة عدمت وصورة حدثت وشم مادة قائمة تعاقب عليها الصورتان فاذا قلنا انقلب الماء هرواً بالتسخين اردنا به ان المادة القابلة لصورة المائية خلعت هذه الصورة وقبعت صورة أخرى فالمادة مشتركة والصورة متغيرة وكذلك اذا قلنا انقلب العصا نباتاً والتراب حيواناً وليس بين العرض والجوهر مادة مشتركة ولا بين السواد والكدر ولا بين سائر الاجناس مادة مشتركة فكان هذا محالاً من هذا الوجه وأما تحريك الله تعالى يدميت ونصبه على صورة حتى يقعد ويكتب حتى يحدث

عن وجود الممكن في الخارج (الثالث) ان تعقل المعلوم الأول لنفسه لا يجوز ان يكون نفسه لان العلم غير المعلوم فهو غيره فيكون في المبدأ الأول كذلك فيلزم فيه كثرة باعتبارها يصلح ان يكون مبدأ حقيقة للكثرة (وجوابه) ان تعقل لذاته عين ذاته وكون العلم غير المعلوم انما هو في تعقل الشيء غيره فان التعلق هو الماهية المجردة عن الغواشي الغريبة والواحق المادية الحاضرة عند الذات المجردة بذاته ماهية مجردة حاضرة عندها غير غائبة عنها (الرابع) ان جرم الفلك الاعظم لم عندهم من معنى بسيط في ذات المبدأ

وفيه تركيب من ثلاثة أوجه فلا يجوز أن يكون المعنى الواحد مصدرا له (أحدها) انه مركب من صورة وهولي وهما متباينان وليس احدهما له مستقلة للآخرى حتى تكون احدهما واسطة الاخرى من غير علة زائدة (وثانيها) ان الجرم الاقصى على حد مخصوص في الكبر فاختصاصه بذلك القدر من بين سائر المقادير لا بد له من محض زائد على المعنى البسيط الموجب لوجوده لزيادة الاختصاص بذلك القدر على وجوده ٧٠ وهذا بخلاف العقل فانه وجود محض لا يختص بمقدار دون مقدار فهو زفي

من حركة يده الكتابة المنظومة فليس يستحيل في نفسه مهما أحلنا الحوادث الى ارادة مختار وانما هو مستحيل لأطراد العادة بخلافه وقولنا كيمطل به دلالة أحكام الفعل على علم الفاعل فليس كذلك فان الفاعل الآن هو الله تعالى وهو المحكم وهو عالم به فاما قولكم انه لا يبقى فرق بين الرعدة والحركة المختارة فنقول انما أدركنا ذلك من أنفسنا لا ناشاهدنا من أنفسنا تفرقة ضرورية بين الحالتين فغيرنا عن ذلك الفارق بالقدر فغيرنا ان الواقع من القسمين الممكنين أحدهما في حالة والآخر في حالة وهو إيجاد الحركة مع القدرة عليها في حالة وإيجاد الحركة دون القدرة في حالة أخرى وأما اذا نظرنا الى غيرنا ورأينا حركات كثيرة منظومة حصل لنا العلم بقدرة هذه علوم بخلافه الله تعالى عجاري العادات يعرف بها وجود أحد قسمي الامكان ولا يتبين به استحالة القسم الثاني كما سبق (مسئلة) في تعميمهم عن اكامة البرهان العقلي على أن نفس الانسان جوهر روحي قائم بنفسه لا يتغير وليس بجسم ولا منطبع في الجسم ولا هو متصل بالبدن ولا منفصل عنه كما أن الله تعالى ليس بخارج العالم ولا داخل العالم وكذا الملائكة عندهم (والنحوص) في هذا يستدعي شرح مذهبهم في القوى الحيوانية والانسانية (والقوى الحيوانية) تنقسم عندهم الى قسمين بحركة ومدركة (والمدركة) قسمان ظاهرة وباطنة (فاظاهرة) هي الحواس الخمس وهي ممان منطبعة في الاجسام أعني هذه القوى (واما الباطنة) فثلاثة (أحدها) القوة الخيالية في مقدم الدماغ وراء القوة الباصرة وفيها تبقى صور الاشياء المرئية بعد تغميض العين بل ينطبع فيها ما يورده الحواس الخمس فيجتمع فيه ويسمى الحس المشترك لذلك ولولاه لكان من رأى العسل الأبيض لم يدرك حلاوته الابالذوق فاذا رآه تانيلام يدرك حلاوته مالم يدق كالمرة الاولى ولكن فيه معنى يحكم بان هذا الأبيض هو الحلو فلا بد وان يكون عنده حاكم قد اجتمع عنده الامران أعني اللون والحلاوة حتى قضى عند وجود أحدهما بوجود الآخر (والثانية) القوة الوهمية وهي التي تدرك المعاني وكان القوة الاولى تدرك الصور والمراد بالصور ما لا بد له من وجوده من مادة أي جسم والمراد بالمعاني ما لا يستدعي وجوده جسمها ولكن قد يعرض له أن يكون في جسم كالعداوة والموافقة فان الشاة تدرك من الذئب لونه وشكله وهيئته وذلك لا يكون في جسم وتدرك أيضا كونه محالها وتدرك السخلة شكل الام ولونها ثم تدرك موافقتها وملايمتها ولذلك تهرب من الذئب وتعدو وخلف الام والمخالفة والموافقة ليس من ضرورتها أن يكونا في الاجسام كاللون والشكل ولكن قد يعرض لهما أن يكونا في الاجسام أيضا فكانت هذه القوة ممانا للقوة الثانية وهذا محله التجويف الاخير من الدماغ (اما الثالثة) فهي القوة التي تسمى في الحيوان مخيلة وفي الانسان مفكرة وشأنها أن تتركب الصور المحسوسة بعضها مع بعض وتركب المعاني على الصور وهي بالتجويف الاوسط بين حافظ الصور وحافظ المعاني ولذلك يقدر الانسان على أن يتخيل أن فرسا يطير وتخصار رأسه رأس انسان وبدنه بدن فرس الى غير ذلك من التراكيبات وان لم يشاهد مثل ذلك والاولى أن تلحق هذه القوة بالقوى المحركة كحسية أي لا بالقوى المدركة وانما عرفت مواضع هذه القوى بصناعة الطب فان الآفة اذا نزلت بهذه التجويفات اختلفت هذه الامور ثم زعموا أن القوة التي تنطبع فيها صور المحسوسات بالحس والحواس الخمس تحفظ تلك الصور حتى تبقى بعد القبول والشيء يحفظ الشيء لا بالقوة التي بها يقبل فان الماء يقبل ولا يحفظ والشمع يقبل برطوبته ويحفظ بيبوسه بخلاف

أن يقال لا يحتاج الا الى علة بسيطة (وثالثها) ان الفلك الاقصى فيه نقطتان متقابلتان تسميان بالقطبين لا يتبدل وضعهما أصلا بخلاف النقط الباقية المفروضة فان كان الفلك الاقصى متشابه الاجزاء فلم لزم تعيين نقطتين من بين سائر النقط لكونهما قطبين وان كان مختلفا ففي بعضها خواص ليس في البعض فاما صدائلك الاختلافات (قال) وهذا أيضا لا يخرج عنه (والجواب) إن معلولات العقل الاول لما كانت في يادئ النظر ثلاثة الفلك الاقصى ونفسه والعقل الثاني اكتبوا بالجهات الثلاث وقالوا الفلك الاقصى صدر عنه باعتبار امكانه لا على معنى ان الجهات الموجبة لكثرة المعلول مخصصة في هذه الثلاثة ولان امكانه كاف في صدور الفلك بل لان المعلول في الظاهر ثلاثة وان الامكان له دخل في صدور الفلك باعتبار كونه جهة لصدور مادته حتى انهم صرحوا في مواضع

غيره محدود بان هيولى الفلك الاقصى انما صدر عن العقل الاول باعتبار امكانه وصورته باعتبار وجوده وما ذكره الامام الرازي من ان الجسم الفلك من كل مفردة من الاعراض نوعا واحدا وانواعا من السكم والالين والتمى وأن يفعل وأن يفعل فاذا أسندنا هذه الاشياء الى جهتين أو ثلاثة أو أربع فقد أسندنا الى الجهة الواحدة أكثر من واحد فيمكن دفعه بان يقال اذا جاوز الموجود الاثنين والثلاثة يفتتح باب الكثرة في المعلولات فيجوز أن تصيد بالهيولى والصورة والنفس باعتبار الجهات الثلاث ثم تصدرا عراض مختلفة

غير محصورة ببعضها في بواسطة الصورة وببعضها بواسطة البصر وأما اختصاصه بمقدار مخصوص دون سائر المقادير فهو وأما الكون
 فهو لا غير كماله إلا ذلك المقدار أو لكون صورته النوعية مقتصرة لذلك المقدار المخصوص وأما أن الفلك الأقصى فيه نقطتان
 لا يتبدل وضعهما بخلاف سائر النقط المفروضة فيه فهو لأجل تعيين الحركة المخصوصة فان الفلك الأقصى اذا تحرك على الوجه الذي
 تحرك عليه فإنه يستحيل عقلاً أن يصير سائر النقط قطبا فتعين الاقطاب لتعين الحركة ٧١ وتعين الحركة تابع لارادة المبدأ

المحرك بقي الكلام في
 محصل الارادة منهم من
 قال أصل الحركة للنشأ
 بالمبادئ العالية في أن
 يحصل له بالفعل الكمالات
 التي يمكن حصولها كما
 ان المبادئ العالية قد
 حصل لها بالفعل ما هو
 ممكن الحصول لها من
 الكمالات وخصوصية
 الحركة للعناية بالسافات
 قالوا ان الفلك لو تحرك
 لأعلى الوجه الذي تحرك
 عليه كان التشبه حاصل
 لكن لا يحصل بها الانتظام
 الواقع في الأنواع العنصرية
 على ما ينبغي فذلك اختار
 المبدأ المحرك الحركة على
 هذا الوجه كما ان رجلا خيرا
 لو أراد أن يذهب الى موضع
 مهم لم يمشي يكون الى ذلك
 الموضع طريقا ويكون
 سلوكه لاحد هاتين الطريقين
 دون سلوك الطريق الآخر
 فان خيرة تحمل على سلوك
 الطريق النافع للغير
 فكذلك هو هنا ورده الآخرون
 بان كل ما يفعل لغرض
 كان محصيل ذلك الغرض
 أولى به فلو كان اختيار
 الخصوصية لأجل السافات
 كانت النفوس الفلكية

الماء فكانت الحافظة لهذا الاعتبار غير القابلة فتسمى هذه قوة حافظة وكذا المعاني تنطبع في الوجدانية
 وتحفظها قوة تسمى ذاكرة فتصير الادراكات الماطنة بهذا الاعتبار اذا ضم اليها المتخيلة خمسة كما كانت
 الظاهرة خمسة (وأما القوى المحركة) فتتقسم الى محركة على معنى انها باعثة على الحركة والى محركة
 على معنى انها باثرة للحركة فاعلة والمحرك على معنى انها باعثة هي القوة النزوعية الشوقية وهي التي اذا
 ارتسم في القوة الحافظة التي ذكرناها صورة مطلوب أو مهروب عنه بثت القوى المحركة الفاعلة على
 التحريك ولها شعبتان شعبة تسمى قوة شهوانية وهي قوة تنبعث على تحريك تقرب به من الاشياء
 المتخيلة له ضارة أو نافعة طلبا لذو شهوة تسمى قوة غضبية وهي قوة تنبعث على تحريك تدفع به الشيء
 المخيل ضارا أو مفسدا طلبا للقلية وهذه القوة يتم الاجتماع التام على الفعل المسمى ارادة (وأما القوة
 المحركة) على انها فاعلة فهي قوة تنبعث في الاعصاب والعضلات من شأنها أن تشنج العضلات
 فتجذب الاوتار والباطات المتصلة بالاعضاء الى جهة الموضع الذي فيه القوة أو ترخيها وتعددها طولا
 فتصير الاوتار والباطات الى خلاف الجهة فهذه قوى النفس الحيوانية على طريق الاجال وترك
 التفصيل وأما النفس العاقلة الانسانية المسماة بالناطقة عندهم والمراد بالناطقة العاقلة بالقوة لا بالفعل
 لان النطق أخص ثمرات العقل في الظاهر فنسبت اليه فلها قوتان قوة عامة وقوة خاصة وقد يسمى كل
 واحدة عقلا ولكن باشتراك الاسم فالعامة قوة هي مبدأ محرك لبدن الانسان الى الصناعات المرتبة
 الانسانية المستنبط ترتيبها بالروية الخاصة بالانسان وأما العاقلة فهي التي تسمى النظرية وهي قوة من
 شأنها أن تدرك حقائق المعقولات المجردة عن المادة والمكان والجهة وهي القضايا الكلية التي
 يسميها المتكلمون أحوالاً ووجوداً أخرى وتسمى بالفلاسفة الكليات المجردة فاذن للنفس قوتان
 بالقياس الى جهتين القوة النظرية بالقياس الى جنبة الملائكة انجها تأخذ من الملائكة العلوم الحقيقية
 وينبغي أن تكون هذه القوة دائمة القبول من جهة فوق والقوة العملية لها بالنسبة الى أسفل وهي جهة
 المبدأ وقد يبرهنا صلاح الاخلاق وهذه القوة ينبغي أن تتسلط على سائر القوى البدنية وأن تكون سائر
 القوى متأدية بتأديبها مقهورة دونها حتى لا تتفعل ولا تتأثر هي عنها بل تتفعل تلك القوى عنها لئلا
 يحدث في النفس من الصفات البدنية هيئات انقيادية تسمى ردائل بل تكون هي الغالبة ليحصل
 للنفس بسببها هيئات تسمى فضائل فهذا الجواز ما قصدهم من القوى الحيوانية والانسانية وطولوا
 بذكرها مع الاعراض عن ذكر القوى النباتية اذ لا حاجة الى ذكرها في غرضنا وليس شيء مما ذكره مما
 يجب انكاره في الشرع فانها أمور مشاهدة أجرى الله تعالى المادة بها (واغانريد) أن نعترض الآن على
 دعواهم معرفة كون النفس جوهرًا قائما بنفسه ببراهين العقل ولست انعترض اعتراض من يبعد ذلك
 من قدرة الله تعالى أو يرى ان الشرع جاء بنقيضه بل ربنا يبين في تفصيل الحشر والنشر ان الشرع مصدق
 له ولكننا نذكر دعواهم دلالة مجرد العقل والاستثناء عن الشرع فيه فخطأ بهم بالدلالة (ولهم) فيه براهين
 كثيرة بزعهم (الاول) قولهم ان العلوم العقلية تحمل النفس الانسانية وهي محصورة وفيها آحاد لا تنقسم
 فلا بد وان يكون محله أيضا لا ينقسم وكل جسم منقسم فدل أن محله شيء لا ينقسم ويمكن ابراده ذاعلى
 شرط المنطق باشكاله (وايراده أن يقال) ان كان محل العلم جسمًا منقسمًا فالعلم الخال فيه أيضا منقسم

تستفيد النفع من السافات ولو جاز ذلك لجاز أن يكون أصل الحركة أيضا للنفع في السافات وأنتم لا تقولون به وذهبوا الى انه لما كانت
 حركة الفلك لأجل التشبه بالعقل احتمل أن لا يحصل التشبه الا بالحركة على الوجه الذي وقعت عليه فذلك اختار المبدأ المحرك تلك
 الحركة على سائر ما ورده هذا الوجه أيضا بان المعنى من هذا التشبه هو أن يحصل له بالفعل ما يمكن حصوله له من الاوضاع كما أن
 العقل قد حصل له ما يمكن حصوله له من الكمالات فاذن استحال أن لا يحصل التشبه الا بالحركة على الوجه المخصوص اذ لا فرق في

استخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى العقل بين هذه الحركة المخصوصة وبين غيرها (فان قلت) الاوضاع التي تحصل بهذه الحركة غير الاوضاع التي تحصل بغيرها يمتل أن لا يحصل التشبه بالبحر و ج هذه الاوضاع الى الفعل (قلت) التشبه ليس في حصول الحاصل بل في مجرد الخروج من القوة الى الفعل كما اختلفوا فيه فلا فرق بينهما في ذلك ورد بان خروج الكمالات الى الفعل أمر كلي لا يمكن أن يصير غرضاً للحركة الجزئية بل يجب ٧٢ أن يكون الغرض منها أمراً جزئياً يلزمه هذا المعنى الكلي لكن لا سبيل لنا الى

تمييز ذلك الأمر الجزئي لما أن العقول البشرية قاصرة عن اكتناء أمثال ذلك فيجوز أن لا يحصل ذلك الغرض الجزئي الا بتلك الحركة المخصوصة وقيل بجعله أن تكون هيولى كل فلك لا تقبل الا تلك الحركة المخصوصة فاخترها على السكون ليحصل الاوضاع الممكنة المحصول وبذلك تميز النقطتان للقطعية والظاهر انه لا فرق بين الحركة على هذين القطبين وبين الحركة على قطبين آخرين يكون بعدهما بين الاول والاخر في كل واحد من الجانبين قدر نصف عشر شعيرة فلا يتصور أن تكون طبيعة الحيولى قابلة لاحداها دون الاخرى نعم لو كان ثمة أمور متخالفة لا يمكن أن يقال هي تقبل الحركة صوب احدها دون الآخر (الخامس) انهم ذهبوا الى أن فلك الثنوابت مستند الى العقل الثاني باعتبار ما له من الجهات من الامكان والوجود والوجوب وفيه من

لكن العلم الحال فيه غير منقسم فالمحل ليس جسماً وهذا هو قياس شرطى استثنى فيه نقض التالى فينتج نقض المقدم بالاتفاق فلا نظير في صحة شكل القياس ولا نظراً يضاف في المقدمتين فان الاول قولنا ان كل حال فينقسم بنقسم لا محالة بفرض القسمة في محله وهو أولى ولا يمكن التشكك فيه والثاني قولنا ان العلم الواحد يحل في الآدمي وهو لا ينقسم لانه لو انقسم الى غير نهاية كان محالاً وان كان له نهاية فيشتمل على آحاد لا محالة لا تنقسم وعلى الجمله فنحن نعلم أشياء ولا نقدر أن نفرض زوال بعضها وبقاء البعض من حيث انه لا بعض لها (الاعتراض) على مقامين (المقام الاول) ان يقال لم تذكر ون على من يقول محل العلم جوهر فرد متغير لا ينقسم وقد عرف هذا من مذهب المتكلمين ولا يبقى بعده الاستبعاد وهو انه كيف يحل العلوم كلها في جوهر فرد وتكون جميع الجواهر اللطيفة به معطلة والاستبعاد لا خير فيه اذ يتوجه على مذهبهم ايضاً انه كيف تكون النفس شيئاً واحداً لا يحز ولا يشار اليه ولا يكون داخل البدن ولا خارجة ولا متصلة بالجسم ولا منفصلة عنه الا ان لا تؤثر في هذا المقام هذا فان القول في مسألة الجزء الذي لا يحز أطويل (ولهم فيه أدلة هندسية بطول الكلام عليها) ومن جملتها قولهم جوهر فرديين جوهرين هل يلاقى أحدهما الطرفين منه عين ما يلاقيه الآخر أو غيره فان كان عينه فهو محال اذ يلزم منه تلاقى الطرفين وان ملاقى الملاقى ملاقى وان كان ما يلاقيه غيره ففيه اثبات التمدد والانقسام وهذه شبهة بطول حلها وبنائغية عن الخوض فيها فلنعدل الى مقام آخر (المقام الثاني) ان تقول ماذا كرموه من ان كل حال في جسم قيد ينفي أن ينقسم باطل عليكم بما تدركه القوة الوهمية التي في الشاة من عداوة الذئب فانها في حكم شيء واحد لا يتصور تقسيمه اذ ليس للعداوة بعض حتى يقدر ادراك بعضه وزوال بعضه وقد حصل ادراكها في قوة جسمانية عندكم فان نفوس انبياءهم منطبعة في الاجسام لا تبقى بعد الموت (وقد اتفقوا عليه) وان أمكنكم ان يتكفوا تقدير الانقسام في المراكبات بالحواس الخمس وبالحس المشترك وبالقوة الحافظة للمعروف فلا يمكنكم تقدير الانقسام في هذه الماهيات التي ليس من شرطها أن تكون في مادة (فان قيل) الشاة لا تدرك العداوة المطلقة المجردة عن المادة بل تدرك عداوة الذئب المعين المخصص مقروناً بشخصه وبشكله والقوة العاقلة تدرك الحقائق مجردة عن المادة والاشخاص (قلنا) الشاة قد أدركت لون الذئب وشكله ثم عداوته فان كان اللون ينطبع في القوة الباصرة فكذلك الشكل وينقسم بانقسام محل البصر فالعداوة بما ذات تدركها فان أدركت بجسم فليتنقسم وباليات شعري ما حال ذلك الادراك اذا قسم وكف يكون بعضه أو ادراك لبعض العداوة فكيف يكون لها بعض أو كل قسم ادراك لكل العداوة فتكون العداوة معلومة مراراً بشيوت ادراكها في كل قسم من أقسام المحل فاذن هذه شبهة مشككة لهم في برهانهم فلا بد من الحل (فان قيل) هذه مناقضة في المعقولات لا تنقض فانكم مهمالم تقدر واعي الشك في المقدمتين وهو ان العلم الواحد لا ينقسم وان ما لا ينقسم لا يقوم بجسم منقسم لم يمكنكم الشك في النتيجة (والجواب) ان هذا الكتاب ما صنفناه الا لبيان التهاوت والتناقض في كلام الفلاسفة وقد حصل اذ انتقض به أحد الأمرين اما ما ذكر وفي النفس الناطقة أو ما ذكر وفي القوة الوهمية ثم نقول هذه المناقضة تبين انهم غفلوا عن موضع تلييس في القياس ولعل موضع الالتباس قولهم ان العلم ينطبع في الجسم انطباع اللون في المتلون وينقسم اللون بانقسام المتلون فينقسم العلم

الكواكب ما لا يحصى والمرصودة منها الفرونيف وعشرون كوكباً يلزم اسناد الكثير الى الجهة الواحدة (لا يقال) بانقسام انهم لم يقطعوا يكون العقل مضمرة في العشرة فيجوز أن يكون مبدأ فلك الثوابت عقولاً كثيرة (لانا نقول) هم وان لم يقطعوا بانحصارها في العشرة الا أنهم جوزوا المحصارها فيها بل جعلوا الا لمحصر ارجحاً لا يصلح لان يكون محتلاً على أصولهم (لا يقال) لم لا يجوز ان يكون في العقل الثاني جهات متكررة لم تطلع عليها او يصدر عنه باعتبارها تلك الكثرة اذ هم لم يقطعوا

بأن حشيشات كل عقل مضمرة في الثلاث أو الأربع (لأننا نقول) إذا جاز أن يكون في المعلول الثاني جهات متكررة لم نطلع عليها فليجز
أن يكون في المعلول الأول أيضا كذلك فيحصل به الاستثناء عن القول الباقية أذ يجوز حينئذ أن يصدر عن المعلول الأول باعتبار
تلك الجهات اجرام الافلاك ونفوسها من غير احتياج الى عقل ثان وثالث وهم لا يجوزونهم وإن لم يقطعوا بانحصارها في العشرة
لكنهم حزموا بانها لا تكون أقل منها (لاية ال) جزهم بانها لا تكون أقل من العشرة ٧٣ انما كان لاختلاف حركات الافلاك لان

حركاتها للتشبه بها فلو كان
المشبه به واحدا لمكان
الكل يتحرك الى جهة واحدة
على حد واحد من السرعة
والبطء (لأننا نقول) بعد
تسليم ان حركاتها للتشبه
فلانسلم ان اختلاف
الحركات يدل على تعدد
المشبه به تجوز أن يكون
المشبه به عقلا واحدا
واختلاف الحركات
لاختلاف جهة التشبه
لا يلزم من بيان لنفي هذا
الاحتمال وأيضا لا يثبت
وجود العقل العاشر
ليس ذلك بتشبه به حتى
يدلنا على وجوده فيجوز
أن يكون العقل التاسع
الموجود للعقل التاسع
موجودا للعالم العنصري
بواسطة حشيشات
وأعتبارات لم نطلع عليها
(السادس) ان الامكان
طبيعة واحدة لا تختلف
الآيات بالخصائص فكيف
صدر عنه تارة الفلك
الاقصى وتارة فلك غيره
وتارة هيولى العالم
العنصري ولم يصدر عنه
تارة شي أصلا كما في امكان
زيد مثلا وأي مناسبة
بين امكان المعلول الاول
وبين وجود الفلك الاقصى

بأنقسام محله والخلل في لفظ الانطباع اذ يمكن أن لا تكون نسبة العلم الى محله كنسبة اللون الى المتلون
حتى يقال انه منبسط عليه ومنطبع فيه ومنشرف في حوافه فينقسم بانقسامه فلعلم نسبة العلم الى محله
على وجه آخر وذلك الوجه لا يجوز فيه الانقسام عند انقسام المحل بل نسبته اليه كنسبة ادرالك العدوة
الى الجسم ووجهه نسبة الاوصاف الى محالها ليست محصورة في فن واحد ولا معلومة التفاصيل لاننا علمنا
ننقى به فالحكم عليه دون الاحاطة بتفصيل النسبة حكم غير موقوف به وعلى الجملة لا يشكر ان ما ذكره وما
يقوى الظن ويقا به وانما ينكر كونه معلوما يقينا علميا لا يجوز انطباع فيه ولا يتطرق اليه الشك وهذا
انقدر مشككا فيه (دليل ثان) قالوا ان كان العلم بالمعلوم الواحد العقلي وهو المعلوم المجرد عن المادة
منطبعها في المادة انطباع الاغراض في الجوهر الجسماني لم انقسامه بالضرورة بانقسام الجسم كما سبق
وان لم يكن منطبعها فيه ولا منبسطا عليه واستكره لفظ الانطباع فتعدل الى عبارة أخرى ونقول هل
للعلم نسبة الى العالم أم لا ومحال قطع النسبة فانه ان قطعت النسبة عنه فكونه عالميا لم صار أولى من كون
غيره عالميا وان كان له نسبة فلا يخلو من ثلاثة أقسام اما أن تكون النسبة لكل جزء من أجزاء المحل
أو تكون لبعض أجزاء المحل دون البعض أو لا يكون لواحد من الأجزاء نسبة اليه وباطل ان يقال
لأن نسبة لواحد من الأجزاء فانه اذا لم يكن للاحاد نسبة لم يكن للجمع نسبة فان المجتمع من المبادئ
مباين وباطل ان يقال النسبة لبعض فان الذي لا نسبة له ليس له من معناه شيء وليس كلامنا فيه
وباطل ان يقال لكل جزء مفروض نسبة الى الذات لانه ان كانت النسبة الى ذات العلم بأمره فلعلم أن
كل واحد من الأجزاء ليس هو جزء من المعلوم بل المعلوم كما هو فيكون معقولا مرات لانهاية لها الفعل وان
كان كل جزء له نسبة أخرى غير النسبة التي للجزء الأخر الى ذات العلم فذات العلم اذن متقدمة في المعنى وقد
بيننا ان العلم للمعلوم الواحد من كل وجه لا ينقسم في المعنى وان كان نسبة كل واحد الى شيء من ذات العلم
غير ما اليه نسبة الآخرة فانقسام ذات العلم بهذا أظهر وهو محال ومن هذا يتبين ان المحسوسات المنطبعة
في الحواس الخمس لا تكون الامثلة لصور جزئية متقدمة فان الادراك معناه حصول مثال المدرك في
نفس المدرك ويكون لكل جزء من مثال المحسوس نسبة الى جزء من الآلة الجسمانية (والاعراض
على هذا ما سبق) فان تبدل لفظ الانطباع بلفظ النسبة لا يدرك الشبهة فيمنع في القوة الوهمية للشاة
من عدوة الذئب كما ذكر وفاته ادراك لا محالة وله نسبة اليه ويلزم في تلك النسبة ما ذكره فانه العدوة
ايستأمر مقدار راله كية مقدار به حتى ينطبع مثاله في جسم مقدر وتنسب أجزاؤها الى أجزائه
وتكون شكل الذئب مقدرا لا يكفي فان الشاة أدركت شيأ سوى شكله وهو الخالقة والمضادة والعدوة
والزيادة على الشكل من العدوة و ليس لها مقدار وقد أدركت بجسم مقدر فلهذا الصورة مشككة
في هذا البرهان كما في الأول (فان قال قائل) هل ادفعتم هذه البراهين بان العلم يحل من الجسم في جوهر
مميز لا يتجزأ وهو الجوهر الفرد (قلنا) ان الكلام في الجوهر الفرد يتعلق بشبه هندسية بطول القول
في لمها ثم ليس فيه ما يدفع الاشكال فانه يلزم أن تكون القدرة والارادة أيضا في ذلك الجزء فان
للإنسان فعلا ولا يتصور ذلك الا بقدرة ارادة ولا تتصور الارادة الا بعلم وقدرة وترى الكتابة في اليد
والاصابع والعلم بها ليس في اليد اذ لا يزول بقطع اليد ولا ارادتها في اليد فانه قد يربدها بعد شلل اليد

(١٠ - تهافت غزالي) وكذلك كيف يلزم من عقل المعلول الاول نفسه ومبدأ شيأ آخر ان لا يلزم ذلك في انسان
(وجوابه) انهم لم يقولوا ان امكان العقل الاول أو جب وجود جرم الفلك الاول بل ان العقل بخصوصية ذاته باعتبار امكانه هو جب ذلك
ولا يلزم ان يفعل غير العقل الاول ما فعله بتوسط امكانه وان كان امكانه ما فقد الحقيقة لان العقل الاول يخالف بالحقيقة لتساثر
الانواع وتولا كانت أو نفوسا أو اجساما فيجوز أن يكون العقل الاول يصدر عنه بواسطة امكانه فلك ولا يصدر عن غيره بواسطة

امكانه ذلك بل شئ أصلا وأما قوله وأي مناسبة بين إمكان العقل الأول وجود الفلك الأقصى فغير موجه لأن المقصود بيان جهات متعددة في أمر بسيط بصيرهم أمدراكا لكثير لا بيان خصوصية مناسبة بين تلك الجهة وبين الصادر ترتب عليها الصدور فان القوى البشرية كاصرة عن ادراك مثل تلك المناسبة في أكثر الاشياء فكيف في المبادئ العالية وأما قوله وكذلك كيف يلزم من تعقل المعلول الأول نفسه ومبدأه شيئا آخران ٧٤ ولا يلزم في انسان فقد عرفت جوابه بما قلنا في الامكان هذا ما ذكره الامام الغزالي

من الاعتراضات عليهم في هذا المقام وقد ذكر ههنا وجوه من الاعتراضات جارية مجرى ما ذكر فلا تطول الكلام يذكرها (قال الامام الغزالي) ما ذكره الحكماء من ان الله تعالى فاعل العالم وصانعه وان العالم فعله تلبس منهم اذ لا يتصور على قوايتهم ان يكون العالم من صنع الله تعالى ونفعه من ثلاثة أوجه وجه في الفاعل ووجه في الفعل ووجه في نسبة مشتركة بينهما أما الذي في الفاعل فهو انه لا بد ان يكون الماثر مختارا مريد المانعة حتى يكون فاعلا والله تعالى عندهم موجب لا مختار وأما الذي في الفعل فهو ان الفعل هو الحادث والعالم عندهم قديم فلا يكون فعله تعالى أو ما الذي في النسبة المشتركة فهو ان الله تعالى عندهم واحد من جميع الوجوه وعندهم ان الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه الا الواحد والعالم مركب من مختلفات فلا يكون صادرا

وتعذر لا اهدم الارادة بل لهدم القدرة (دليل ثالث) قولهم العلم لو كان في جزء من الجسم لكان العالم ذلك الجزء دون سائر اجزاء الانسان والانسان يقال له عالم والعالمية صفة له على الجملة من غير نسبة الى محل مخصوص وهذا هو سقته يسمى بمصر او ساء او ذا ثغاف وكذا البهيمة توصف به وذلك لا يدل على ان ادراك المحسوسات ليس بالجسم بل هو نوع من التجوز كما يقال فلان في بغداد وان كان هو في جزء من جملة بغداد لا في جميعها ولكن يضاف الى الجملة (دليل رابع) قالوا ان كان العلم محل جزاء من القلب أو الدماغ مثلا فالجهل ضده فيه يعني ان يجوز قيامه بجزء آخر من القلب أو الدماغ ويكون الانسان في حالة واحدة ما لم اجاهل شيئا واحدا قل ذلك تبين ان محل الجهل هو محل العلم وان ذلك المحل واحد يستحيل اجتماع الصدين فيه فانه لو كان منقسما لما استحال قيام الجهل به مع العلم به معناه لان الشئ في محل لا يضافه ضده في محل آخر كما تجتمع الملوقة في فرس واحد والسواد والبياض في الامين الواحدة ولكن في محلين ولا يلزم هذا في الحواس فانه لا ضد لادراكها ولكنه قد يدرك وقد لا يدرك فليس بينهما الاتقابل الوجود والعدم فلا جرم نقول يدرك بعض اجزائه كالبصيرة والاذن ولا يدرك سائر بدنه وليس فيه تناقض ولا يفتى عن هذا قولكم ان العالمية مضادة للعالمية والحكم عام لجميع البدن اذ يستحيل ان يكون الحكم في غير محل العلم والعالم هو المحل الذي قام العلم به فان أطلق الاسم على الجملة تباها كما يقال هو في بغداد وان كان هو في بعضها او كما يقال هو مبصر وان كان بالضرورة يعلم ان حكم الابصار لا يثبت للرجل واليد بل يختص بالعين وتضاد الاحكام كتضاد العال فان الاحكام تقتصر على محال العال ولا يختص على هذا قول القائل ان المحل المتهى اقبول العلم والجهل من الانسان واحدة تضادان عليه فان عندكم ان كل جسم فيه حياة فهو قابل للعلم والجهل ولم يشترطوا سوى الحياة شريطة أخرى وسائر اجزاء البدن عندكم في قبول العلم على وتيرة واحدة (الاعتراض) ان هذا ينقلب عليكم في الشهوة والشوق والارادة فان هذه الامور تثبت للبهائم والانسان وهي معان تنطبع في الجسم ثم يستحيل ان يفر عما يشاق اليه فحتم في الشهوة والميل الى شئ واحد بوجود الشوق في محل والنفرة في محل آخر وذلك لا يدل على انها لا تحمل الاجسام وذلك لان هذه القوى وان كانت كثيرة ومتوزعة على آلات مختلفة فلها اربطة واحدة وهي النفس وذلك لاهمية والانسان جميعا واذا اتحدت الرابطة استحال تضادها المتناقضة بالنسبة اليه وهذا لا يدل على كون النفس غير منطبع في الجسم كما في البهائم (دليل خامس) قولهم ان كان العقل يدرك الماثل بما لا جسمانية فهو لا يعقل نفسه والتالي محال فانه يعقل نفسه فالحق مقدم محال (قلنا) نسلم ان استثناء تقيض التالي ينتج تقيض المقدم ولكن اذا ثبت للزوم بين التالي والمقدم فنقول من يسلم لزوم التالي وما الدليل عليه (فان قيل) الدليل عليه ان الابصار لما كان بجسم فالابصار لا يتعلق بالابصار قال رؤية لا ترى والسمع لا يسمع وكذا سائر الحواس فان كان العقل لا يدرك الا الجسم فلا يدرك نفسه والعقل كما يعقل غيره يعقل نفسه فان الواحد منا كما يعقل غيره يعقل نفسه ويعقل انه عقل غيره وانه عقل نفسه (قلنا) ما ذكرتموه فاسد من وجهين (أحدهما) ان الابصار عندنا يجوز ان يتعلق بنفسه فيكون ابصاره لغيره ولنفسه كما يكون العلم الواحد علما بغيره وعلما بنفسه ولكن العادة جارية بخلاف ذلك وخرق العادات عندنا جائز (والثاني) وهو اقوى اناسلنا هذا في الحواس ولكن لما قلنا اذا امتنع

منه وفعله تعالى ثم قال ولتصدق وجه كل واحد من هذه الثلاثة ومحصول كلامه في الاول هو ان الفاعل ذلك عبارة عن مصدر عنه الفعل بالارادة ومن قال السراج يفعل الضوء والشخص يفعل الفل فهو مجاز في التجوز توسعا خارجا عن الحد باطلاق الفاعل على ما ليس فاعلا مجردا الاشتراك في النسبة بدليل انه لو سلب الفعل عن الجهد او قيل الجهد ادلا فله واغما الفعل لا يجوز ان يصح وكان كلاما مقبولا وصحة السلب من امارات المجاز كما علم في موضعه ونقسم الفعل الى الارادي والطبيعي غير صحيح على

سبيل الحقيقة وقولنا فعل بالطبع وان كان متناظرا نظرا الى معناه الحقيقي الان عدم استنكاره باعتباره جعل الفعل مجازا عن مجرد
التأثير به بقرينة مائة من حمله على حقيقته اعني قواها بالطبع وقولنا فعل بالارادة تكرير على التحقيق كقولنا نظر بعينه وتكلم
بلسانه وعدم استنكاره بناء على ان الفعل قد بهتمل مجازا في غير الاختياري ويكون ذكر الاختياري لدفع توهم ذلك المجاز كما ان
النظر والتكلم يستعملان في غير معناه مجازا ويكون قوله بعينه ولسانه دوما ٧٥ اتوهم ذلك المجاز وقول العرب النار تحرق

والنار تلج برد والسقمونيا
تسهل وأمثال ذلك مجاز
لان كل ما ذكر يتضمن
الفعل لان معنى قولهم النار
تحرق انها تفعل الاحراق
وكذا في غيره والفعل
يتضمن معنى الارادة
ولا ارادة في شئ منها بدليل
اننا لو فرضنا حادنا توقف
في حصوله على امرين
ارادي وغير ارادي اضاف
العقل والقدرة الفعل الى
الارادي فان من اذني
انسانا في النار فاقال
هو القاتل دون النار فلو
كان اسم الفاعل بطابق
على المرید وغير المرید
على وجه واحد لم يصف
القتل الى المرید نفسه
لانه وعرفا وعقلا وكونه
تعالى سببا لوجوه وكل
موجود سواء بطريق
الاجباب لا يصح تسميته
فاعلا ولا تسمية العالم فلا
وصف له اذ ليس سببته
له بطريق الاختيار
عندهم ومحمول كلامه في
الثاني ان الفعل هو
الاحداث واخراج الشئ
من عدم الى الوجود
وذلك لا يتصور في القديم
اذ ليس له حالة عدم

ذلك في بعض الحواس لم يمنع في بعض وأى بعد في ان يفتقر حكم الحواس في وجه الادراك مع اشتراكها
في انها حواسية كما يختلف البصر والشم في ان اللس لا يفيد الادراك الا بتصال الملموس بالآلة الالامية
وكذا الذوق ويختلف البصر فانه يشترط فيه الانفصال لواطبق أجفانه لم ير لون الجفون لانه لم يبعده عنه
وهذا الاختلاف لا يوجب الاختلاف في الحاجة الى الجسم فلا بد ان يكون في الحواس الجسمانية
ما يسمى عقلا ويختلف سائر هاهنا لا تدرك أنفسها (دليل سادس) قالوا لو كان الله - قل يدرك بالآلة
جسمانية كالابصار اأدرك آتته كسائر الحواس ولكنه يدرك الدماغ والقلب وما يدعي آتته فدل انه
ليس آلة ولا محلا ولا لا أدركه (والاعتراض على هذا كالاتراض على الذي قبله) فاننا نقول لا يبعد
ان يدرك الابصار محله وادركه حواله على خرق العادة أو نقول لم يستحيل أن تفتقر الحواس الخمس في
هذا المعنى وان اشتركت في الانطباع في الاجسام كما سبق ولم قلتم ان ما هو قائم في جسم يستحيل أن
يدرك الجسم الذي هو محله ولم يلزم أن نحكم من جزئ معين على كل مرسى ومعارف بالاتفاق بطالانه
وذكر في المطلق أن يحكم بسبب جزئ أو جزئيات كثيرة على كل حق مثلوا بما اذا قال الانسان ان كل
حيوان فانه يحرك عند المنع فكذلك الاسفل لانا نستقر ان الحيوانات كلها فرائها كذا فيكون ذلك
لغفاته عن التماسح فانه يحرك فكذلك الاعلى وهو لا يستقر والاحواس الخمس فوجدوها على وجه
معلوم فكروا على الشكل به فدل للعقل حاسة اخرى تجري من سائر الحواس مجرى التماسح من سائر
الحيوانات فتكون اذن الحواس مع كونها جسمانية متقدمة الى ما يدرك محلها والى ما لا يدرك كما انقذت
الى ما يدرك مدركه من غير محاسة كالبصر والى ما لا يدرك الا بالاتصال كالذوق والشم فما ذكره
ايضاحا أو وثظنا فلا يورث قينا موثوقا به (فان قيل) استنا قول على مجردا لاستقراء الحواس بل
نقول على البرهان ونقول لو كان القلب والدماغ هو نفس الانسان لكان لا يرب عنه ادراكا حتى
لا يخلو ان يعقل ما جبه كما انه لا يخلو عن ادراك نفسه فان احدهما لا تبرز ذاته عن ذاته بل يكون مشبها
لنفسه في نفسه ابدأ والانسان ما لم يسمع حديث القلب والدماغ اول ما يشاهدهما بالاشريح من انسان آخر
لا يدركهما ولا يعتقد وجودهما فان كان العقل حاد في جسم فينبغي أن لا يعقل ذلك الجسم ابدأ ولا يدركهما
ابدأ وليس واحده من الامرين يصح بل يعقل حالة ولا يعقل حالة وهذا التحقيق وهو ان الادراك المحال
في محل اغما يدرك المحل لنسبة له الى المحل ولا يتصور ان يكون له نسبة اليه سوى المحل فيه فليدركه
ابدأ وان كانت هذه النسبة لا تنفي فينبغي أن لا يدرك ابدأ اذ لا يمكن أن يكون له نسبة اخرى اليه كما
أنه لما كان يعقل بنفسه عقل نفسه ابدأ ولم يعقل عنه بحال (قلنا) الانسان مادام بشرا بنفسه ولا يعقل
عنه فانه يشعر بجسمه وهو جسمه نعم لا يتبين له اسم القلب وصورته وشكله ولكنه يثبت نفسه جسمها
حتى يثبت نفسه في ثيابه وفي بيته والنفس الذي ذكره لا يناسب البيت ولا الثوب واثباته لاصل
الجسم ملازم له وغفاته عن شكله واسمه كغفاته عن محل الشم وانما اثباته في مقدم الدماغ شبيهة بان
محلتي الثدي فان كل انسان يعلم انه يدرك الرائحة بجمته ولكن محل الادراك لا يتشكل له ولا يتبين
وان كان يدرك انه الى الرأس اقرب منه الى العقب ومن حمله الى الرأس الى داخل الانف اقرب منه الى
داخل الاذن فكذلك يشعر الانسان بنفسه ويلم أن قوته التي بها قوامه الى قلبه وصدره اقرب منها

ليخرج منها الى الوجود والحادث اعني كون الوجود مسبوقا بعدم وان لم يكن فعل الفاعل ولكنه شرط في كون الوجود فعل
الفاعل فالوجود الغير المسبوق بالعدم لا يصح أن يكون فعل الفاعل وليس كل ما يشترط في كون الفعل فعلا لا ينبغي أن يكون فعل
الفاعل اولاً يرى ان ذات الفاعل وتدرته وعمله شرط في الفعل وان لم يكن شئ منها فعل ذلك الفاعل وتسمية القديم الدائم الوجود فعلا
يجوز وما المعلوم مع العلة فيجوز ان يكونا قديمين وان يكونا حادثين (فان قيل) الحكماء لا يعنون بكون العالم فلا يكونه معلولا فاذ

سلم جواز كون المعلول دائما بدوام العلة فلم يبق معهم منازعة في المعنى بل في اطلاق اللفظ فقط ولا مضايقة فيه (قلنا) غرضنا ليس
الا أنهم يعملون الاسلامين باطلاق هذه الاسامي من غير ثبوت معناها عندهم وما اعترض الامام الرازي على كون الحدوث شرطاً في
كون الوجود فعل الفاعل بان الحدوث وهو كون الوجود مسبوقاً بعدم صفة الوجود متأخرة عنه فلو كان شرطاً في الفعل وهو متقدم
على الوجود لم تقدم الشيء على نفسه ٧٦ غير وارد هنا وما يقال المراد بالحدوث وكون الوجود مسبوقاً بعدم ليس معناه المتبادر

ليرد ما ذكر بل المراد كون
الشيء بحيث لو وجد لمكان
حادثاً وهذا المعنى ليس
متأخراً عن وجوده
لا يحتاج اليه في دفعه لانه لم
يجعل الحدوث شرطاً في
الفعل بمعنى التأخير
والايجاد كيف وقد جوز
ان يكون المعلول مع العلة
قد عين بل في تسعة التأخير
والايجاد فعلاً لا دعاه أن
معنى الفعل هو الاحداث
واخراج الشيء من العدم
الى الوجود وهذا ولا يخفى
عليك ان ما لم يذكره
في الوجهين ليس رداً
لذهبي ولا باطلا لاعتقدهم
بل هو نزاع معهم في امر
لفظي لا حاصل في نفسه ولا
طائل في رده مع ان الثاني
اعني اعتبار الحدوث في
مفهوم الفعل دعوى بلا
دليل والاوّل يمكن المناقشة
في دليله وانما زعمه بان قول
العرب النار تحرق والنار
يبرد وامثال ذلك من قبيل
المجاز خروج بالكلية عن
قانون اللغة وبعبارة
الانصاف الواجب رعايته
في المناظرة مع انه لا ضرورة
في ارتكابه ولا موجب
لالتزامه الا توهم كون

الى رجليه فانه يقدر نفسه باقيام عدم الرجل ولا يقدر على تقدير نفسه باقيام عدم القلب فاذا ذكر وهو من
انه ينقل عن الجسم تارة وتارة لا ينقل عنه ليس كذلك (دليل سابع) قالوا القوى الدراك كالات
الجسمانية يعرض لها من المواظبة على انهم بادامة الادراك كلال لان اداحة الحركة تفسد مزاج الاحسام
فتلكها وكذلك الامور القوية الجلية الادراك بما يوهنها ورعا نفسه مدحا حتى لا تدرك عقيبتها الاخفى
الاضغ كالصوت العظيم للسمع والنور العظيم للبصر فانهما بما يفسدان ويمنع عقيبتهم ما عن ادراك
الصوت الخفي والمرييات الدقيقة بل من ذاق الخلوة الشديدة لا يحس بدها بالخلوة دونها والامر في
القوة العقلية بالعكس فان ادامتها النظر الى المعقولات لا يتهرب ادراك الضروريات الجلية يقويها
على درك النظريات الخفية ولا يضعفه وان عرض لها في بعض الاوقات كلال فذلك لاستعمالها القوة
الجلية واستعمالها في تصف آلة القوة الجلية فلا تخدم العقل وهذا من الطراز السابق (فاما نقول)
لا يبعد ان تختلف الحواس الجسمانية في هذه الامور فليس ما ثبت منها لبعض يجب ان يثبت للآخر
بل لا يبعد ان تتفاوت الاحسام فيكون منها ما يضعفه نوع من الحركة ومنها ما يقويه نوع من الحركة
ولا يوهنه وان كان يؤثر فيه فيكون ثم سبب يجدد قواها بحيث لا تحس بالاثرفاع كل هذا يمكن اذا الحكم
الثابت لبعض الاشياء ليس يلزم ان يثبت لكلها (دليل ثامن) قالوا اجزاء البدن كلها اضعف قواها
بعدم تنبني النشور والوقوف عند الاربعين سنة فاما بعد هذا فيضعف البصر والسمع وسائر القوى والقوى
العقلية في اكثر الامور غايات قوي بعد ذلك ولا يلزم على هذا تعذر النظر في المعقولات عند حلول المرض
بالبدن وعند الخرف بسبب الشيخوخة فانه مما بان انه يقوى مع ضعف البدن في بعض الاحوال فقد
بان قوامه بنفسه فتعطله عند تعطل البدن مما لا يوجب كونه قائماً بالبدن فان استثناءه عن التالي
لا ينتج (فاما نقول) ان كانت القوة العقلية قائمة بالبدن فيضعفه اضعف البدن بكل حال والتالي محال
فالمقدم محال واذا قلنا التالي موجود في بعض الاحوال فلا يلزم ان يكون المقدم موجوداً (ثم السبب
فيه) ان النفس لها فعل بذاتها اذ لم يبق عائق ولم يشغلها شاغل فان للنفس فعلين فعل بالقياس الى
البدن وهو السياسة له وتدبيره وفعل بالقياس الى مباديه والى ذاته وهو ادراك المعقولات وهما قناتان
متعاندتان فهما اشتغل باحدهما انصرف عن الآخر وتغذر عليه الجمع بين الامرين وشواغله من جهة
البدن الاحساس والتخيل والشهوات والغضب والخوف والهم والوجع فادأخذت تنفكر في معقول
تطلعت عليك هذه الاشياء الاخرى بل مجرد الحس قد يمنع من ادراك العقل ونظيره من غير ان يصيب آلة
العقل شيء او يصيب ذاتها آفة والسبب في كل ذلك اشتغال النفس بفعل عن فعل ولذلك يتعطل نظر
العقل عند الوجع والمرض والخوف فانه ايضاً مريض في الدماغ وكيف يستبعد التمتع في اختلاف جهتي
فعل النفس وتعدد الجهة الواحدة قد يوجب القانع فان الخوف يذهل عن الوجع والاشهوة عن الغضب
والنظر في معقول عن معقول آخر وآيته ان المرض الحال في البدن ليس يمرض لمحل العلوم لانه اذا عاد
بمحال يفتقر الى علم العلوم من رئيس بل تعود هيئته نفسه كما كانت وتعود تلك العلوم بعينها من غير
استئناف تعلم (والاعتراض) ان نقول نقصان القوى وزيادتها لها اسباب كثيرة لا تحصر فقد قوى
بعض القوى في ابتداء العمر وبعضها في الوسط وبعضها في الآخرة امر العقل ايضاً كذلك فلا يبق الا ان

الفعل معتبر في مفهومات هذه الالفاظ وهو في محل المنع واستدلاله على ان الفعل الحقيقي
ما يكون بالارادة بان لو فرضنا حادثاً توقف في حدوثه على امرين احدهما ارادي والاخر غير ارادي اضاف العقل واللغة الفعل الى
الارادي مدفوع بانه ان اراد انه يضاف اليه فقط دون الاخر فمنوع فانه كما يقال يروي السقاء كذلك يقال يروي الماء بل الثاني أشهر
في الاستعمال واظهر عند العقل وان اراد انه يضاف الى الارادي كما يضاف الى غيره فمسلّم ولا يفي بالمطلوب وما ذكره من ان من

ألقى انسانا في النار فبات يقال هو القاتل دون النار فعدت اسمه بجور ان يكون ذلك لنفسه وصية القتل لامطلقا وغاية ما يرجع اليه كلامه ومنتهى مقصده ومرامه ادعاء التلبس عليهم ولهم أن يقولوا ان يد الفاعل الماثر مطلقا بأي وجهه كان بأرادة أو بغير ارادة وبالفعل الاثر تارة والتاثير أخرى سواء كان الاثر مسبوقا بالعدم أولا وسواء كان التاثير احداثا أو ابجادا من غير سبق العدم فان كان وضع هذين اللفظين في لغة العرب لما اردناه فهم حقيقة نفيما اردناه والا ٧٧ فجازان وأي فائدة لنا في كون لفظ الفعل

والفاعل حقيقة فيما اردناه من المعنى أو أي ضرر في مجاز يتما بل لولم يوضع هذان اللفظان لشي أصلا لم يكن في ذلك ضرر لنا وأي حاجة لنا الى التلبس في معتقدا فانا نأمر ح جهارا بأن المبدأ الأول موجب لا يختار وان العالم قد يمد لا يحدث بل ندعي منادين بأهل أصواتنا ان الاختيار على الوجه الذي يقول به المتكلمون نقص لا يليق بجواب كبريائه فابن قصده التلبس والتدليس ومحصول كلامه في الثالث أعني استحالة كون العالم فعلا له تعالى على أصلهم اشرط مشترك بين الفاعل والفعل هو أنهم زعموا أن الله تعالى واحد من جميع الوجوه وان الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه الا الواحد - دو العالم مركب من مختلفات فلا يتصور أن يكون فعلا له تعالى على أصلهم (فان قالوا) العالم بجملة غير صادر عنه بغير واسطة بل الصادر عنه جوهر مجرد بسيط يعرف نفسه ومبدأه

بدعي القالب ولا بعد أن يختلف الشئ والبصر في أن الشئ يقوى بعد الاربعين والبصر يصف وان تساوي كونهما حالين في الجسم كما تتفاوت هذه القوى في الحيوانات فتعوى الشئ من بعضها والسمع من بعضها والبصر من بعضها الاختلاف أمر جها ولا يمكن الوقوف على ضابطها فلا بد أن يكون مزاج الآلات أيضا مختلف في حق الاشخاص وفي حق الأحوال ويكون أحد الأسباب في بقى الضعف في البصر دون العقل ان البصر أقدم منه في انه مبصر في أول فطرته ولا يتبع عقله الا بعد خمسة عشر سنة أو زيادة على ما يشاهد اختلاف الناس فيه حتى قيل ان الشيب الى شعر الرأس أسبق منه الى شعر اللحية لان شعر الرأس أقدم فهذه الأسباب ان خاض الخائض فيها ولم يرد هذه الامور الى مجارى العادات فلا يمكن أن يبين علمها علمامرثوقا لان جهات الاحتمال التي فيها تبرز يدها القوى أو تضعف لا تنحصر فلا يؤثر شي من ذلك بقينا (دليل ناسع) قالوا كيف يكون الانسان عبارة عن الجسم مع عوارضه وهذه الاجسام لا تزال تدخل والغذاء يسد ما ينحل حتى اذا راينا صبيا انفصل من أمه فيمرض مرارا ثم يذبل ثم يسهو ويخون كتماننا أن نقول لم يبق فيه بعد الاربعين شي من الاجزاء التي كانت موجودة عند الانفصال بل كان أول وجوده من اجزاء التي فقط ولم يبق منه شي من اجزاء التي بل انحل كل ذلك وتبدل بغيره فيكون هذا الجسم غير ذلك الجسم ونقول هذا الانسان هو عين ذلك الانسان بعينه حتى انه يبقى معه علوم من أول صباه ويكون قد تبدل جميع أجهامه فدل ان للنفس وجودا سوى البدن وان البدن آت له (الاعتراض) ان هذا ينقض بالبيعة والشجرة اذا قيس حالة كبرها بحالة الصغر فانه يقال ان هذا اذ كان بعينه كما يقال في الانسان وليس يدل ذلك على انه وجودا غير الجسم وما ذكر في العالم يدل بحفظ الصور والتخيلة فانه يبقى في الصبي الى الكبر وان تبدل ساثر اجزاء الدماغ فان زعموا أنه لم يتبدل ساثر اجزاء الدماغ فكذلك ساثر اجزاء القلب وهو من البدن فكيف يجوز أن يتبدل الجميع بل نقول الانسان وان عاش مائة سنة مثلا فلا بد وان يكون قد بقي فيه اجزاء من النطفة فاما ان يدعي عنه خلا هو ذلك الانسان باعتباره ما بقي كما انه يقال هذا اذ كان الشجر وهذا اذ كان الفرس ويكون بقاءه المتى مع كثرة التحلل والتبدل (مثاله) ما اذا صب في موضع رطل ماء وردهم صب عليه رطل آخر ماء حتى اذا اختلط به ثم اخذ منه رطل ثم صب عليه رطل آخر ثم اخذ منه رطل ثم لا يزال يفعل كذلك ألف مرة فحين في المرة الاخيرة فحكم بان شي من الماء ودا لا يزال باق فانه ما من رطل يؤخذ منه الا وفيه شي من ذلك الماء لانه كان موجودا في الكرة الثانية والثالثة قريبة من الثانية والرابعة من الثالثة وهكذا الى الآخر وهذا على أصلهم حيث جازوا انقسام الاجسام الى غير نهاية فانما في الغذاء في البدن انحلل اجزاء البدن يضاهي صب الماء في هذا الاناء واغترافه منه (دليل عاشر) قالوا القوة العقلية تدرك الكلليات العامة العقلية التي يسميها المتكلمون احوالا فتدرك الانسان المطلق عند مشاهدة الحس لشخص انسان معين وهو غير الشخص المشاهد فان المشاهد في مكان مخصوص ومقدار مخصوص ووضع مخصوص والانسان المعقول المطلق مجرد عن هذه الامور بل يدخل فيه كل ما ينطق عليه اسم الانسان وان لم يكن على لون المشاهد وقدره وصفه ومكانه بل الذي يمكن وجوده في المستقبل يدخل فيه بل لو عدم الانسان لبقى حقيقة الانسان في العقل مجردا عن هذه الخواص وهكذا كل شي يشاهده

يسمى في لسان الشرع بالملك وفي عرف الحكماء بالعقل ويصدر عنه عقل ثان وعن ذلك ثالث ونكثر الموجودات بالتوسط (فلنا) فيلزم أن لا يكون في العالم شي واحد مركب من آحاد بل تكون الموجودات كلها آحادا وليس كذلك فان الجسم عندهم مركب من هيولى ومادة وهما صارا باجتماعهما شيئا واحدا وليس احدا هاءة لاخرى فان صدر مثل هذا المركب عن هاءة واحدة بل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان صدر عن هاءة مركبة تنقل الكلام الى تلك الهاءة المركبة ولا بد من الانتهاء الى هاءة بسيطة اذا لمبدأ

الاول بسيط وفي المعلومات مركب فلو لم ينته المعلوم المركب الى علة بسيطة لم يتصور راتقاء سلسلة المعلومات الى المبدأ الاول فيبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وايضا يلزم ان لا يوجد شيان ليس احدهما في سلسلة الترتيب علة للاخر اما على الولاة او بتوسط الغير من المثل وذلك باطل لاننا لم نطعم وجوده وجودات لا تليق به فلهذا لا يخفى عليك ان ما زعموه من ان المبدأ الاول واحد من جميع الوجوه وان ٧٨ الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لا يستلزم ان لا يكون العالم المركب من المختلفات فعلا له

فاذا فرضنا بهذا اول واحد من جميع الوجوه وليكن (ا) مثلا وصدرة منه شئ واحد وليكن (ب) فهو في اولى مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن (ا) بتوسط (ب) شئ وليكن (ج) وعن (ب) وحده شئ وليكن (د) فيصير في ثالثة المراتب شيان لا تقدم لاحدهما على الآخر ثم من الجائز ان يصدر عن (ا) بتوسط (ج) وحده شئ وبتوسط (د) وحده ثان وبتوسط (ج د) معاناث وبتوسط (ب ج ا) رابع وبتوسط (ب د) خامس وبتوسط (ب ج د) سادس وعن (ب) بتوسط (ج) سابع وبتوسط (د) ثامن وبتوسط (ج د) عاشر وعن (ج) وحده عاشر وعن (د) وحده حادي عشر وعن (ج د) معاناث عشر وتكون هذه كلها في ثالثة المراتب ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها فظهر انه لا يلزم من المقدمتين المذكورتين ان لا يكون العالم المركب من المختلفات فعلا له

الحس من خصائصه العقل حقيقة ذلك الشخص كايما مجردا عن المواد والاضاع حتى تقسم اوصافه الى ما هو ذاتي مثل الجسمانية للثبر والحيوان والحيوانية للانسان والى ما هو عرضي له كالبياض والطول للانسان والثبر ونحوه بكونه ذاتيا وعرضيا على جنس الانسان والثبر وكل ما يدركه لعل الشخص المشاهد قد لى ان الكللي المجرد عن القرائن الخمسة معقول عنده وثابت في علة وذلك الكللي المعقول لا اشارة اليه ولا وضع له ولا مقدارا ما ان يكون مجردا عن الوضع والمادة بالاضافة الى المأخوذ منه وهو محال فان المأخوذ منه ذو وضع وايز ومقدار واما ان يكون بالاضافة الى الآخذ وهو النفس العاقلة فينبغي ان لا يكون للنفس وضع ولا اليه اشارة ولا له مقدار والا لو ثبت ذلك لثبت للذي حل فيه (الاعتراض) ان المعنى الكللي الذي وصفه حاله في العقل غير مسلم بل لا يحل في العقل الا ما يحل في الحس ولا يمكن يحل في الحس مجموعا ولا بقدر الحس على تفصيله والعقل يقتصر على تفصيله ثم اذا فصل كان المفصل المفرد عن القرائن في العقل في كونه جزئيا كالقرون بقرائه الا ان الثابت في العقل يناسب المعقول وامثاله مناسبة واحدة فيقال انه كلي على هذا المعنى وهو ان في العقل صورة المعقول المفرد الذي أدركه الحس اولاً ونسبة تلك الصورة الى سائر ايجاد المفرد الذي أدركه ذلك الحس نسبة واحدة فانه لو رأى انسانا آخر لم تحدث له هيئة أخرى كما اذا رأى فرسا بعد ان رأى انسانا فانه تحدث فيه صورتان مختلفتان ومثل هذا قد تعرض في مجرد الحس فان من رأى الماء حصل في خياله صورة فلو رأى الدم بعده حصلت له صورة أخرى فلو رأى ماء آخر لم تحدث صورة أخرى بل الصورة التي انطبعت في خياله من الماء مثل لكل واحد من ايجاد المياه فقد يظن انه كلي بهذا المعنى وكذلك اذا رأى اليد مثلاً حصل في الخيال وفي العقل وضع اجزائه بعضها مع بعض وهو انسلط الكف وانقسام الاصابع عليه وانتهاء الاصابع مع الاظفار ويحصل مع ذلك صفته وكسبه ولونه فان رأى بدا أخرى تماثلها في كل شئ لم يتجدد له صورة أخرى بل لا تؤثر المشاهدة الثانية في احداث شئ جديد في الخيال كما اذا رأى الماء بعد الماء في اناء واحد على قدر واحد وقد يرى بدا أخرى تماثلها في اللون والقدر فتحدث له لون آخر وقد رآه ولا يحدث له صورة جديدة لا يدان اليد الصلبة غير السوداء تشارك اليد الكبيرة البيضاء في وضع الاجزاء وتماثلها في اللون والقدر فيساوي فيهما الاول لا تتجدد صورته اذ تلك الصورة هي هذه الصورة بعينها وما يتخالفه يتجدد صورته فهذا معنى الكللي في العقل والحس جميعا فان العقل اذا أدرك صورة الجسم من الحيوان فلا يستفيد من الثبر صورة جديدة في الجسمانية كما في الخيال بادراك صورة الماء في وقتين وكذا في كل متشابهتين وهذا لا يؤذن بشيئ كلي لا وضع له أصلاً على ان العقل قد يحكم بشيئ لا اشارة اليه ولا وضع له كحكمه بوجود صانع العالم ولا يمكن من امس ان ذلك لا يتصور قيامه بجسم وفي هذا القسم يكون المنزع من المادة وهو المعقول في نفسه دون العقل العاقل فاما في المأخوذ من المواد فوجه ادراكه (مسئلة) في ابطال قولهم ان النفوس الانسانية يتحيل علمها لعدم وجودها واما برمدية لا يتصور فناؤها فيطابقون بالدليل عليه (ولهم دليلان احدهما) قولهم ان علمه لا يخلو اما ان يكون عوت البدن أو بعضه دبطراً عليها أو بقدرة القادرو باطل ان تنعدم عوت البدن فان البدن ليس محلاً لها بل هو آلة تستعملها النفس بواسطة القوى التي في البدن وفساد الآلة لا يوجب فساد مستعمل الآلة الا ان يكون

خاصة أنه لا يكون جميعه فعلا بالذات وبلا واسطة لكن انتفاء التوسط غير معتبر في مفهوم العمل فان الامام قد اعترف حالا سابقا بان انسانا اذا اتى انسانا آخر في الذارفات كان القاتل هو الماتى وان كان بتوسط النار ولا ان يوجد شيان ليس احدهما في سلسلة الترتيب علة للاخر نعم ما ذكره في كيفية صدور اكثر من المبدأ الواحد لا يتجاوز وجوده من الخلال كما عرفت في الفصل السادس في تجهيزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم الذي هو السموات وما فيها والعناصر وما يتركب منها قال الامام الغزالي من قال

بحدوث العالم فذهبهم في القول بالصانع معقول ضرورة أن كل حادث لا بد له من محدث ولا يتسلسل لامتناهيه بل ينتهي إلى قديم ومن كالبان العالم قديم غير محتاج إلى صانع فذهبهم أيضا فذهبهم وإن كان باطلا بالادلة وأما الفلاسفة فهم مع قولهم بقدم العالم أنبتوا له صانعا وهذا بوضعه متأنض لا يحتاج فيه إلى ابطال (واقول) أن أراد أن قدم شيء بنا في مملوئته وكونه أثر الله فيمنوع كيف وقد جوز من قبل وإن أراد أن الصانع هو الذي أوجده بعد ما لم يوجد فذهبهم إلى تقدير ٧٩ تسليح لا يضرهم لأنهم لا يشبثون للعالم صانعا بهذا المعنى حتى يلزم

التناقض بل يشبثون العلة لوجوده الكونه ممكنا فان مماثل تلك العلة صانعا فلا يعنون به المحدث بل الموجد فلا تنقض في مذهبهم (هذا) كالوافي اثبات مبدء العالم أن ضرورة العلة قل حاكمة بأن كل موجود لا يخلو من أن يكون ممكنا أو واجبا لانه أن احتاج في وجوده إلى غيره فهو ممكن والا فواجب ولا شك في وجوده وجودا قهـ وان كان واجبا ثبت المطلوب اذا لا بد من استغناء المكنات اليه دفعا للدور أو التسلسل وان كان ممكنا فلا بد له من علة فثبت العلة أن كان لها علة تنقل الكلام إليها فاما أن يدور أو يتسلسل الدال إلى غير النهاية أو ينتهي إلى موجود لأهله له والاولان باطلان فتعين الثالث ولا يجوز أن يكون ذلك الموجد ودجسما لان كل جسم مركب والموجود الذي يستغنى عن العلة لا يجوز أن يكون مركبا لان كل مركب محتاج إلى علة ولا جزمه

حالاتهم انطباعا كالنفوس البهيمية والقوى الجسمانية ولأن للنفس فعلا بلا يشاركه آلة وقوعه لا مشاركتها الفعل الذي لها مشاركة آلة التحليل والاحساس والشهـ هو والغضب فلا جرم فساد بفساد البدن وبفوت بغواتها فلهذا ادون مشاركة البدن ادراك المعقولات المجردة عن المواد ولا حاجة في كونه مدركا للمعقولات إلى البدن بل الاشتغال بالبدن يعوقها عن المعقولات وهما كان له فعل دون البدن ووجود دون البدن لم تنفع في قواها إلى البدن وباطل أن يقال انها تنعدم بفساد الجوهر لا ضد لها ولذلك لا يندم في العالم إلا الاعراض والصور المتناهية على الأشياء اذ تنعدم بفساد صورها الماتية بفسادها وهو صورة الهوائية والمادة التي هي المحل لا تنعدم قط وكل جوهر ليس في محل فلا يتصور عدمه بالاضداد لا ضد لما ليس في محل فان الاضداد هي المتعاقبة على محل واحد وباطل أن يقال تنفي بالقدرة اذ لا عدم ليس شيئا حتى يتصور وقوعه بالقدرة وهذا عين ما ذكره في مسألة أديبه العالم وقد قررناه وتكلمنا عليه (والاعتراض عليه من وجوه الأول) انه بناء على أن النفس لا تموت بموت البدن لانه ليس حال في جسم وهو بناء على المسئلة الاولى فقد لا نسلم ذلك (الثاني) هو انه مع أنه لا يحمل البدن عندهم فله علاقة بالبدن حتى لم يحدث الا بحدوث البدن هذا ما اختاره ابن سينا والمحققون وانكروا على أفلاطون قوله أن النفس قديمة ويعرض لها الاشتغال بالابدان ذلك برهاني محقق وهو أن النفوس قبل الابدان ان كانت واحدة فكيف انقسمت وفلا اعظام له ولا مقدار لا يعقل انقسامه وانزعم انه لا يندم فهو محال اذ نعلم ضرورة أن نفس زيد غير نفس عمرو ولو كانت واحدة لمكانت معلومات زيدة معلومة لعمرو فان العلم من صفات ذات النفس وصفات الذات تدخل مع الذات في كل اضافة وان كانت النفوس متكثرة فمما اذا تكثرت ولم تنكثها المواد ولا بالماكن ولا بالازمنة ولا بالصفات اذ ليس فيها ما يوجب اختلاف الصفة بخلاف النفوس بعد موت البدن فانها تنكث باختلاف الصفات عند من يرى بقاءها لانها استغادت من الابدان هيئات مختلفة لا تملك نفسان منها فان هيئاتهم انحصرت من الاخلاق والاخلاق لا تقابل تماثل كما أن الخلق الظاهر لا يتماثل ولو تماثلت لاشتبه عليه ازيد بعمرو مهم ثابت بحكم هذا البرهان حدوثه عند حدوث النطفة في الرحم واستعداد مزاجها لقبول النفس المدبرة ثم قبلت النفس لانها نفس فقط اذ قد تستعد في رحم واحدة نطفة ان التوأمين في حالة واحدة لقبول فية لم يمتزج بها نفسان يحدان من المبدأ الا قول بواسطة أو بغير واسطة ولا يكون هذا مدبر الجسم ذلك ولا نفس ذلك مدبر الجسم هذا فليس الاختصاص بالعلقة خاصة بين النفس المخصوص وبين ذلك البدن المخصوص والا فلا يكون بدن أحد التوأمين لقبول هذه النفس اولى من الآخر والافتقار حدوث نفسان مع اواسعة حدث نطفة ان لقبول البدن من مضاف المخصص فان كان ذلك المخصص هو الانطباع فيه بطل بطلان البدن وان كان ثم وجه آخر به العلاقة بين هذا النفس على المخصوص وبين هذا البدن على المخصص حتى كانت تلك العلاقة شرطا في حدوثه فأي بعد في أن تكون شرطا في بقاءه فاذا انقطعت العلاقة انعدمت النفس ثم لا يعود وجودها إلا بإعادة الله سبحانه وتعالى على سبيل البعث را انشور كما ورد به الشرع في الاماد (فان قيل) اما العلاقة بين النفس والبدن فليس الا بطريق نزوع طبيعي وشوق جبلي خلق فيهما إلى هذا البدن خاصة يشغلها ذلك عن غيره من الابدان ولا يخلها في غلظة

لأن كلام من جرى الجسم محتاج إلى الآخر ولا نفسا ولا عقلا لأن الواجب واحد حق من جميع الوجوه وهو اليسار كما كان ذلك فتعين أن لنا موجودا خارجا عن جملة العالم علة وهو المطلوب واعتراض عليه الامام الغزالي رحمه الله تعالى بوجهين (أحدهما) انه لم لا يجوز أن يكون ذلك المبدء أشيا من الافلاك وما ذكره من أن كل جسم مركب والواجب ليس كذلك فيسبى الكلام عليه ان شاء الله تعالى (وثانيهما) انه لم لا يجوز أن يكون بطل علة إلى غير النهاية واستحالة التسلسل لا تقيس بين على أصلهم اذ ليست تلك الإسيه الضرورية

بلا خلاف والمعتمد من الادلة المذكورة لاسمائه البرهان التطبيق وهو من موضوع بحدوث متعاقبة لا اول لها وهم معترفون بجهلها بل بوقوعها واما المتكلمون فهم - م ينقرون الحدوث المتعاقبة التي لا تنهاى ولا يجوز ونهاى لا ينتقض بها على اصولهم واجيب عنه بان الحدوث المتعاقبة التي لا اول لها غير مجتمعة في الوجود فلا يتصور التطبيق بين آخرهم الا في الخارج اعدم اجتماعها فيه ولا في الذهن لاستحالة وجود ما لا ينتهاى على سبيل ٨٠ التفصيل في الذهن ووجوده الاحمال فيه غير كاف للتطبيق كما يشهد به الوجدان فلا

جرى ان الدليل فيها لا ينتقض وهذا بخلاف الاجسام المجتمعة في الوجود المترتبة بالمكان الى غير النهاية فانها لو جودها مجتمعة وترتيبها وضع ما يجري فيها التطبيق - ق ويتم البرهان فذلك كما وبطلانه (فان قلت) انتقض بالحادث المتعاقبة وان سلمنا ندفاعه لكنه ينتقض هذا الدليل بالخصوص الانسانية التي لانها لا لاعدادها عندهم مع كونها مجتمعة في الوجود لبقائها بعد خراب البدن الى الابد على ما زعموه (قلت) لا ينتقض بالنفوس الانسانية ايضا اذ ليس بينها ترتيب بوجه لا وضعا ولا طبعيا فلا يجري فيها البرهان المذكور اذ لا يلزم من كون الاولى من احدى الجملةين بازاء الاولى من الجملة الاخرى كون الثانية بازاء الثانية والثالثة بازاء الثالثة وهكذا حتى يتم التطبيق الله - م الا اذا لاحظ العقل كل واحدة من الجملة الاولى واعتبرها بازاء واحدة من الجملة الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا

فتم في مقيدة بذلك الشوق الجبلى بالبدن المعين مصروفة عن غيره وذلك لا يوجب فسادا بفساد البدن الذي هي مشتقة بالجبلية الى تدبيره ثم قد يفتى ذلك الشوق بعد فساد البدن ان استحكم في الحياة اشتغالها بالبدن باعراضها عن كسرها الشهوات وطلب المدة قولات فتتأذى بذلك الشوق مع فوات الآلة التي يصل بها الشوق الى مقتضاها واماتين نفس زبدان شخص زبدان في اول الحدوث فاسبب ومناسبة بين البدن والنفس لا محالة حتى يكون هذا البدن مثالا اصل هذه النفس من الاخر لا يدم مناسبتها بينهما فيخرج اختصاصه وليس في القوة البشرية ادراك خصوص تلك المناسبات وعدم اطلاعا على تفصيله لا يشك كفا في اصل الحاجة الى محض ولا يضربنا ايضا في قولنا ان النفس لا تنفي بقضاء البدن (قلنا) مهم ما غابت المناسبة عما هو المتضمنة للاختصاص فلا يبعد ان تكون تلك المناسبة المجهولة على وجه يحوج النفس في بقائها الى بقاء البدن حتى اذا فسدت فسدت فان المجهول لا يمكن الحكم عليه بانه يقتضي التلازم ام لا فدل تلك النسبة ضرورة في وجود النفس فان انعدمت انعدمت فلا ثقة بالدليل الذي ذكره (الاعتراض الثالث) هو انه لا يبعد ان يقال تنعدم بقدرته الله تعالى كما قررناه في مسألة مرمدية العالم (الاعتراض الرابع) هو ان يقال ذكرتم ان هذه الطرق الثلاث في العدم مقيمة فهو وغيره مسلم فما الدليل على ان عدم الشيء لا يتصور الا بطريق من هذه الطرق الثلاث فان التقسيم اذ لم يكن دائريا بين النفي والاثبات فلا يبعد ان يزيد على الثلاث والاربعة فلعلم طريقا رابعا وخامسا سوى ما ذكرتموه لخصر الطريق في هذه الثلاث غير معلوم بالبرهان (دليل ثان) وعليه تعويلهم ان قالوا كل جوهري ليس في محل فيسحق عليه العدم بل البسائط لا تنعدم قط وهذا الدليل يشبه فيه اول ان موت البدن لا يوجب انعدامه بما سبق فبعد ذلك يقال يستحيل ان ينعدم بسبب ما اى سبب كان ففيه قوة الفساد قيل الفساد اى امكان انعدامه سابق على الانعدام كما ان ما يطرأ وجوده من الحدوث فيكون امكان الوجود سابقا على الوجود ويسمى امكان الوجود قوة الوجود وامكان العدم قوة الفساد وكما ان امكان الوجود وصف اضافي لا يقوم الا بشئ حتى يكون امكانا بالاضافة اليه فكذلك امكان العدم ولذلك قيل ان كل حادث مغتفر الى مادة سابقة يكون فيها امكان وجود الحادث وقوته كما سبق في مسألة قدم العالم فالمادة التي فيها قوة الوجود قابلة للوجود الطارئ والقابل غير المقبول فيكون القابل موجودا مع المقبول عند طرأته وهو غير فكذلك قابل العدم ينبغي ان يكون موجودا عند طرأته بان العدم حتى ينعدم منه شئ كما وجد فيه شئ ويكون ماعدم غير مابق ويكون مابق هو الذي فيه قوة العدم وقبوله وامكانه كما ان مابق عند طرأته بان الوجود يكون غير ماطرأ وقد كان فيه قوة قبول الطارئ فيلزم ان يكون الشيء الذي طرأ عليه العدم مركبا من شيئين من قوة العدم ومن قابل للعدم بقي مع طرأته بان العدم وقد كان هو حامل قوة العدم قبل طرأته بان العدم ويكون حامل القوة كالمادة والمنعدم منها كالصورة ولكن النفس بسيطة وهي صورة مجردة عن المادة لا تتركب فيها فان فرضنا فيها تركيبا من صورة ومادة فنحن ننقل البيان الى المادة التي هي الاصل الاول اذ لا بد وان ينتهي الى اصل فيحيل العدم على ذلك الاصل وهو المدعى نفسا كما فيحيل العدم على مادة الاجسام فانها ازلية ابدية وانما تحدث عليهم الصور وتنعدم منها الصور وفيها قوة طرأته بان الصور عليهم اوقوتة انعدام الصور عنها فانها قابلة للضدين

نهاية له مفصلة لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع اعتبار على الوهم والعقل واقتل ان يقول الحدوث المتعاقبة وان لم تجتمع في الوجود الخارجى لكنها مجتمعة في الوجود الظاهري عندكم ام كونها ثابتة معاق علم الملا الاعلى وذلك يكفي في اتمام انتقض على اصولهم (الاقال) لهمم يشبهون تلك العلوم على نحو اخر غير الوجود الذي هو لهام لا يشبهون طرأته في تلك العلوم اعدم دخول الزمان فيها (لانا نقول) ليس غرضنا ان دليل ابطال التسلسل لا يتم مطلقا بل المقصود

الراهم بانه لا يتم على اصولهم فلا يثبت وجود المبدأ الأول على قوائيمهم وهذا المقصود حاصل لانهم قالون بان علوم العقول والنفوس
بمصول صور الاشياء فيها بل علم المبدأ الأول ايضا عند الشيخ ابي علي فتكون الحوادث المتعاقبة في الوجود الخارجي مجتمعة في
علومهم بحسب وجوداتها الظلية وأما عدم الترتيب في تلك العلوم لعدم دخول الزمان فيها فليس بشئ أما أولان الترتيب بين تلك
الحوادث ليس بمجرد ترتيب أزمنتها بل بترتيب طبيعى عندهم لتوقف بعضها على بعض ٨١ كما تقرر من قواعدهم (لا يقال)

الترتيب الطبيعى بين
الحوادث اذ هو في الوجود
الاصلى دون الظلى (لانا
نقول) علم المبادئ العالية
بالاشياء عندهم بسبب العلم
بملاها وكل حادث جزء من
هذه حادث آخر فكذا علم
كل واحد من الحوادث
جزء من علم الآخر
فيحصل الترتيب الطبيعى
بحسب الوجود الظلى ايضا
وأما ثانيا فلان عدم
دخول الزمان في تلك
العلوم اغما هو بحسب
أوصافه الثلاثة أعني
المعنى والحاليّة
والاستعداديّة على معنى
ان علمها بالحوادث ليس
من حيث ان بعضها واقع
الآن وبعضها في الماضي
وبعضها في المستقبل اذ
لاماضى ولا حال ولا
مستقبل بانفسه اليها
لكنها تعلمها بأوقاتها
الواقعة هي فيها وذلك يكفي
في الترتيب بحسب الاوقات
فيعتظم برهان التطبيق
فيها على ما يقتضيه
قواعدهم فيكون منقوضا
بها وأما النفوس الانسانية
فترغم بعضهم ان يبينها
ترتبها وعضوا طبيعيا فيجري
فيها برهان التطبيق

على السواء وقد ظهر من هذا ان كل موجود احدى الذات يستحيل عليه عدم ويمكن تفهم هذا
بصفة أخرى وهي ان قوة الوجود لا شئ يكون قبل وجود الشئ فيكون بغير ذلك الشئ ولا يكون نفس
قوة الوجود (بيان) ان الضمير البصر يقال انه باصر بالقوة أى فيه قوة الابصار ومعه انه ان الصفة التي
لا بد منها في العين ليصح الابصار وجوده وان تأخر الابصار فلنا شرط آخر فتكون قوة الابصار
للسواد مثلا موجودة للعين قبل ابصار السواد بالفعل فان حصل ابصار السواد بالفعل لم تكن قوة ابصار
ذلك السواد وجوده عند وجود ذلك الابصار اذ لا يمكن أن يقال مهما حصل الابصار فهو مع كونه
موجود بالفعل موجود بالقوة بل قوة الوجود لا تضاهي حقيقة الوجود الحاصل بالفعل أبدا واذا
ثبتت هذه المقدمة فنقول لو انعدم الشئ البسيط امكان عدمه قبل العلم حاصل لذلك الشئ وهو
المراد بالقوة فيكون امكان الوجود ايضا حاصل فان ما لم يكن عدمه فليس بواجب الوجود فهو يمكن
الوجود فلا نفي بقوة الوجود الا امكان الوجود فيؤدي الى ان يجتمع في الشئ الواحد قوة وجوده ونفس
مع حصول وجوده بالفعل فيكون وجوده بالفعل هو عين قوة الوجود وقد بينا ان قوة الابصار تكون في
العين التي هي عين الابصار ولا تكون في نفس الابصار اذ يؤدي الى ان يكون الشئ بالقوة والفعل وهما
متناقضان بل مهما كان الشئ بالقوة لم يكن بالفعل ومهما كان بالفعل لم يكن بالقوة وفي اثبات قوة
العدم للبسيط قبل العلم اثبات لقوة الوجود في حالة الوجود وهو محال وهذا بعينه هو الذي قررناه لهم
في مسيرهم الى استحالة حدوث المادة والعناصر واستحالة هدمها في مسألة أزلية العالم وأبديته ومنشأ
التلبس وضعهم الامكان وضعها مستند على محلا بقوم به وقد تكلمنا عليه بما فيه من منع فلا نعيده فان
المسألة هي تلك المسألة فلا فرق بين ان يكون المتكلم فيه جوهر مادة أو جوهر نفس **مسألة** في
ابطال انكارهم ابعث الاجساد ورد الارواح الى الابدان ووجود النار الجسمية ووجود الجنة
والجورالعين وسائر ما وعد به الناس وقولهم ان ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق لتفهيم ثواب وعقاب
وواجباتها على رتبة من الجسمانيين وهو مخالف لاعتقاد المسامحين كافة فلنقدم نفهم مع تقدمهم في
الامور الاخروية ثم انهم من عمال مخالف الاسلام من جعلته وقد قالوا ان النفس تبقى بعد الموت بقاء
مرديا ما في لذة لا يحيط الوصف بها لعظمها واما في ألم لا يحيط الوصف به لعظمه ثم قد يكون ذلك الألم
مخلدا وقد ينقضي على طول الزمان ثم تتفاوت طبقات الناس في درجات الألم واللذة فتفاوتا غير محصور
كما تتفاوتون في المراتب الدنياوية ولذاتها فتفاوتا غير محصور واللذة السرمدية للنفوس الكاملة الزكية
والألم السرمدى للنفوس الناقصة الملطخة والألم المنقضى للنفوس الكاملة الملطخة فلا تنال السعادة
المطلقة الا بالكمال والتركية والاطهارة والكمال بالعلم والزكاه بالعمل ووجه الحاجة الى العلم ان القوة
العقلية غذاؤها ولذاتها في ذلك المعقولات كما ان القوة الشهوانية لذاتها في نيل المشتهى والقوة البصرية
لذاتها في النظر الى الصور الجلية وكذا اسائر القوى وانما عنه هامن الاطلاع على المعقولات الممددة
وشواغله وحواسه وشهواته والنفوس الجاهلة في الحياة لذتها بحققها ان تتألم بوفات لذة النفس لكن
الاشتغال بالبدن ينسبها نفسها ويذهبها عن ألمها كالتخائف لا يحس بالألم كالخدر لا يحس بالنار فاذا بقيت
ناقصة حتى انقطع عنها شغل البدن كانت في صورة الخدر اذا عارض على النار فلا يحس بالألم فاذا زال

(١١ - تماقت غزالي) فينتقض على اصولهم بها اما وضعها فبحسب ترتيب اجزاء الزمان الواقعة هي فيها واما طبقا فلان
نفس الابن وقسوفة على بدنه الموقوف على نفس الاب المولدة لمادة بدن الابن فيرد الجريان باعتبار الترتيب الوضعي بان جميع الاحاد
لا ترتب فيها اذ قد يحدث منها جلة في زمان وجلة أخرى أقل أو أكثر في زمان آخر وقد تحصل منها آحاد في أزمنة مترتبة فلا يتصور الترتيب
في الجميع بمجرد ترتيب اجزاء الزمان وأما البعض منها فقد يترتب كنفوس زيد مع نفوس أبائه الى ما لا نهاية له لكنهما من حيث انها مضافة

الى ازمته حدوثها غير مجتمعة في الوجود لا متناع اجتماع تلك الازمنة بدونها لا تكون مترتبة و باعتبار الترتيب الطبيعي بان نفس
الاب هـ لـ الحركات مخصصة هي علل معدة لحصول مادة الابن الذي له دخل في حدوث نفس الابن فيترتب له حيزا تسلسل من نفس
الاب وتلك الحركات والبدن ونفس الابن وقد عدم من تلك السلسلة بعض احادها اعني الحركات المخصصة والبدن فلا ينطبق
احادها بعضها على بعض لا متناع انطابق ٨٢ الموجود على المعدوم والمعدومات بعضها على بعض واما الاحاد الباقية فلا ترتب بينها

لان الارتباط بينها انما
يكون بواسطة تلك
المعدومات فاذا انتفت لم
يبقى بينها ارتباط وتعلق
بل كل منهما وجود على
حيالها من غير توقف على
آخر فلا ينطبق بعضها
على بعض الا اذا لاحظ
العقل كل واحد منها
واستبرأه بازاء الآخر وقد
عرفت مجزئتها (فان
قيل) لا يحكم برهان قاطع
على استحالة التسلسل في
العمل غير برهان التطبيق
فيمتدح اثبات المبدأ الأول
للاوجودات وهو انه لو
استند كل ممكن الى ممكن
آخر الى نهاية تخميص
تلك السلسلة اذا أخذت
بمحيث لا يدخل فيها غيرها
ولا يشذ عنها شيء منها
لاشك انه ممكن لاحتياجه
الى اجزائه التي هي غيره
فله علة لا مكانه وتلك العلة
لا يجوز ان تكون نفسه
لا متناع كون الشيء علة
لنفسه والانتقام على
نفسه واستحالة
ضرورية ولا جزاء لان
موجد الكل موجود لكل
جزء من اجزائه فيكون
ذلك الجزء علة لنفسه

الحدس شعرا بالالم العظيم دفعة واحدة هجومها والنفس المدركة للعقولات قد تلتذذ بها التذاذ خفيا قاصرا
عمية تضيئه طباعها وذلك ايضا الشواغل البدن وانس النفس شهواتها ومثاله مثال المريض الذي
في فيه مرارة يستشع الشيء الطيب الحلو ولا يشتري الغذاء الذي هو اثم اسباب اللذة في حقه فلا يتلذذ
به لما عرض من المرض فالنفس الكاملة بالعلوم اذا لم تخط عنها اعياء البدن وشواغله بالموت كان مثاله
مثال من عرض عليه الطعم اللذو والذوق الطيب وكان به عارض مرض عنقه من الادراك فزال
العارض فادرك اللذة العظيمة دفعة او مثال من اشتد عشقه في حق شخص فنهضه اجمعه ذلك الشخص وهو
نائم او مغمي عليه او سكران فلا يحس به فنتبه فجاء فيشعر بلذة الوصال بعد طول الانتظار دفعة
واحدة وهذه اللذات حقيرة بالاضافة الى اللذات الروحية العقلية الا أنه لا يمكن تفهيمها للانسان الا
بامثلة مما شاهدته الناس في هذه الحياة وهذا كما لو اردنا ان نفهم الصبي او العنيد لذة الجماع لم نقدر عليه
الا بان نثل في حق الصبي باللعب الذي هو لذ الاشياء عنده وفي حق العنيد لذة اكل الطيب مع شدة
الجوع ليمدق باصل وجود اللذة ثم يدلم ان ما فهمه بالمثل ليس يحقق عنده لذة الجماع وان ذلك
لا يدرك الا بالذوق والدليل على ان اللذة العقلية اشرف من اللذات الجسمية امران (أحدهما) ان
حال الملائكة اشرف من حال السباع والخنازير من البهائم وليس لها اللذات الحسية من الجماع والاكل
وانما لها لذة الشعور بكاملها وجمالها الذي خصت به في نفسها في اطلاعها على حقائق الاشياء وقربها
من رب العالمين في الصفات لا في المكان وفي رتبة الوجود فان الموجودات حصلت من الله على ترتيب
ووسائط والذي يقرب من الوسائط رتبة لا محالة اعلى (والثاني) ان الانسان ايضا قد يؤثر اللذات
العقلية على الحسية فان الذي يتمكن من غلبة عدو والشهادة به فهو يجرى في تحصيلها ملاذ الانكحة
والاطعمة بل قد يجرى الاكل طول النهار في لذة غلبة الشطرنج والزرد مع خسة الامر فيه ولا يحس
بالجوع وكذلك المتشوف الى الحشمة والرئاسة اذا كان يتردد بين الخرق حشمة بقضاء الوطرن
عشيقته مثلا بحيث يعرفه غيره وينشر عنه فيؤثر الحشمة ويترك قضاء الوطرن ويستحق ذلك محافظته
على ماء الوجه فيكون ذلك لا محالة اللذة عنده بل ربما يهجم الشجاع على جم غفير من الشجعان مستحقرا
خطر الموت تغافلا يتوجه بعد الموت من لذة الثناء والاطراء عليه فاذن اللذات العقلية الاخرى به
افضل من اللذات الحسية الدنيوية بل ولا ذلك لما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله حاكيا عن الله
تعالى أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وقال تعالى فلا تعلم
نفس ما أخفي لهم من قرة أعين فهذا وجه الحاجة الى العلم النافع زمن جلالة العلوم العقلية المحضه وهي
العلم بالله وصفاته وملائكته وكتبه وكيفية وجود الاشياء منه وما وراء ذلك ان كان وسيلة اليه فهو نافع
لاجله وان لم يكن وسيلة اليه كالنحو واللغة والشعر وأنواع العلوم المتفرقة فهي صناعات وحرف كسائر
الصناعات واما الحاجة الى العمل والعبادة فليترتبة النفس وان النفس في هذا البدن مصدودة عن
درك حقائق الاشياء لا تكونها منطبقة في البدن بل لاشتغالها ونزوها الى شهواتها وشوقها الى مقتضياتها
وهذا النزوع والشوق هيئة للنفس ترسخ فيها وتتمكن منها اطول المواظبة على اتباع الشهوات والمنازلة
على الانس بالمحسوسات المستلذذة فادركت من النفس فبات البدن كانت هذه الصفات متمكنة من

وهو محال لما علمت فتمت ان تكون خارجة عنه وتلك العلة الخارجية توجد لا محالة جزأ من اجزاء تلك السلسلة النفس
اذ لو وقع كل جزء منها بغيرها كان المجموع ايضا واقعا بغيرها اذ ليس في المجموع شيء سوى تلك الاجزاء فلم تكن العلة الخارجية علة
للمجموع وقد فرض خلافه واذا كانت العلة الخارجية موجودة بجزء من اجزاء السلسلة فلا بد ان تكون علة لفرد منها اما استقلاله او
بدون استقلاله ولا يجوز ان يكون الفرد المعلول لتلك العلة الخارجية هو الماعول الاخير او المتوسط والاي لم يوارد العاليتين المستقلتين هي

معلول واحد على تقدير الاستقلال أو الزيادة في العلة المستقلة على تقدير عدم الاستقلال لأن المفروض أن كل واحد من أحاد السلسلة علة مستقلة لآخر فتمين أن يكون فردا آخر من السلسلة فتقطع به السلسلة قطعا (قلنا) مختاران علة السلسلة جزؤها (قوله) لأن موجد الكل موجد لكل من أجزائه أن أراد أن موجد الكل يجب أن يكون موجد الكل جزء من أجزائه إما نفسه أو بأجزائه فمسلّم ٨٣ لكن لا يجوز فيه أن يميز حينئذ

أن يكون ما قبل المعلول الأخير إلى غير النهاية علة للسلسلة وهو وإن كان لامكانه محتاجا إلى علة أخرى لكن تلك العلة جزء منه وهو ما فوق المعلول الثاني لا إلى نهاية وهو جرا (وما يقال) من أن المراد بالعلة في تقرير الدليل هو الفاعل المستقل على معنى أن لا يستند شيء من أجزائه السلسلة إلا إليه أو إلى ما صدر عنه وما قبل المعلول الأخير لا إلى نهاية ليس فاعلا مستقلا بهذا المعنى وهو ظاهر (جوابه) أن المعلول لما هو أن كل ممكن مركب من ممكنات لا بد له من فاعل مستقل أما الاستقلال بمعنى أن لا يكون جزء من أجزاء ذلك المركب لا يستند إليه أو إلى ما صدر عنه فهو واجب في المركب من أحاد متناهية يستند بعضها إلى بعض وأما المركب من أحاد الغير المتناهية التي يستند بعضها إلى بعض على ما هو المفروض في السلسلة التي كلامنا فيها فلزوم الفاعل

النفس ومزنية من وجهين (أحدهما) أنه انما ينفذها عن لذاتها الخاصة بها وهو الاتصال باللائكة والاطلاع على الأمور الجلية الإلهية ولا يكون معها البدن الشاغل فيها بهما عن التألم كما قبل الموت (والثاني) أنه يبقى معها الخرص والميل إلى الدنيا وأسبابها ولذاتها وقد استلبت منها الآلة فان البدن هو الآلة للوصول إلى تلك اللذات فيكون حاله حال من عشق امرأة أو ألف رثاء واستأنس بأولاد واستروح إلى مال وابتغى بجمسه فقتل معشوقه وعزل عن رثائه وسبى أولاده ونسأله وأخذ أمواله أهداؤه وأسقطت بالكلية حشمة فيقاسى من الألم ما لا يخفى وهو في هذه الحياة غير منقطع الأمل عن عود أمثال هذه الأمور فان أمر الدنياء غادر روائح فكيف إذا انقطع الأمل بعد البدن بسبب الموت ولا يخفى عن التمتع بهذه الهيئات إلا كيف النفس عن المحوى والأعراض عن الدنيا والقبال بكنهه الجدد على العمل والتفوق حتى تنقطع علاقتها عن الأمور الدنيوية وهو في الدنيا وتسلك علاقة مع الأمور الأخرى فإذ مات كان كالأخص عن محن والواصل إلى جميع مطالبه فهو جنة ولا يمكن سلب هذه الصفات عن النفس ومحوها بالكلية فان الضروريات البدنية جذبة إليها إلا أنه يمكن تضييع تلك العلاقة ولذلك قال الله تعالى وإن منكم إلا واردها كان على ربك حتما مقضيا إلا أنه إذا ضاقت العلاقة لم تشد نكايه فراقها ودظم الالتذاذ فاطاع عليه عند الموت من الأمور الإلهية فاماط أثره مفارقة الدنيا والنزوع إليها على قرب كن يستغنى من وطنه إلى منصب عظيم وذلك مرتفع فقد ترقى نفسه حالة الفراق على أهله ووطنه فيتأذى أذى ما لو كان ينمحي عما يستأنفه من لذة الابتهاج بالملك والرئاسة وإذا لم يكن سلب هذه الصفات ممكنا فقد ورد الشرع في الأخلاق بالتوسط بين كل طرفين متقابلين لأن الماء الفاتر لا حار ولا بارد فكانه بعيد عن الصفتين فلا ينبغي أن يبالغ في أمساك المال فيسحق فيه حرص المال ولا في الانفاق فيكون مبدرا ولا أن يكون ممتعا عن كل الأمور فيكون جبانا ولا منمكا في كل أمر فيكون متهورا بل يطالب الجود فانه التوسط بين الجمل والتبذير والشجاعة فانها التوسط بين الجبن والتهور وكذلك في جميع الأخلاق وعلم الأخلاق طويل والشرية بالغت في تفصيلها ولا سبيل إلى تهذيب الأخلاق إلا بمراعاة قانون الشرع في العمل حتى لا يتبع الإنسان هواه فيكون قد اتخذ الله هواه بل يقلد الشرع فيقدم ويحجم به أشدته لا باختياره فتهدب أخلاقه ومن عدم هذه الفضيلة في الخلق والعالم جميعا فهو المالك ولذلك قال تعالى قد أفلح من زكاه وقد خاب من دساها من جمع الفضيلتين العملية والعملية فهو العارف العابد وهو السعيد المطلق ومن له الفضيلة العملية دون العملية فهو العالم الفاسق في مذهب مدة ولا كن لا يدوم لأن نفسه قد كملت بالعلم ولكن العوارض البدنية لها طعنه فاجتارضا على خلاف جوهر النفس وليس يجدد الأسباب المخجية فيجوع على طول الزمان ومن له الفضيلة العملية فوق العملية فيسلم وينجو عن الألم ولا يحظى بالسعادة الكاملة وزعموا أن من مات فقد قامت قيامته (وأما ما ورد في الشرع من الصور) فالقصد ضرب الأمثال لقصور الأفهام عن درك هذه اللذات فمثل لهم بما يغفون ثم ذكر لهم أن تلك اللذات فوق ما وصف لهم فهذه أمدهم (ونحن نقول) أكثر هذه الأمور ليس على مخالفة الشرع فانا لا ننكر أن في الآخرة أنواعا من اللذات أعظم من الحسوسات ولا ننكر بقاء النفس عند مفارقة البدن (واسكننا) عرفنا ذلك بالشرع إذ ورد بالأمعاد ولا يظهر الأمعاد إلا بقاء

المستقل بذلك المعنى ممنوع ولم لا يكفي له الفاعل المستقل بمعنى أن المركب لا يحتاج إلى فاعل خارج عنه وفيه ما ذكرناه استقلال بهذا المعنى (فان قلت) أي جزء من السلسلة يفرض علة فعلته أولى منه بأن يكون علة لها لأن تأثير ذلك الجزء في السلسلة يحصل ما تحته وتأثير علة به يحصل ما تحته فلو كان علة السلسلة جزءا منها لم ترجع المرجوح بالمرجح (قلنا) المحصل للسلسلة أولا وبالذات هو ما قبل المعلول الأخير إذ به يحصل المعلول الأخير وتم السلسلة وأما علة فهو محصل له أولا وبالذات وبواسطته محصل للسلسلة

متعينا لكونه آلة للسلسلة من غير محذور هذا (قال الامام العزالي) في رد الاستدلال الثاني على استحالة التسلسل في الازل لفظ الممكن
والواجب لفظ مبهم الان برادى الواجب مالا علة لو جوده و برادى الممكن مالا علة لو جوده علة وان كان المراد هذا فلنرجع الى هذه اللفظة
فقول كل واحد ممكن على معنى ان له علة زائدة على ذاته والكل ليس بممكن على معنى انه ليس له علة زائدة على ذاته خارجة عنه فان
اريد بلفظ الممكن غير ما اردنا فهو ٨٤ ليس بمفهوم (فان قيل) فهذا يؤدي الى ان يتقوم واجب الوجود بمكومات الوجود

وهو محال (قلنا) ان اردتم
بالواجب ما ذكرناه فهو
نفس المطلوب ولا نسلم انه
محال وهو كقول القائل
يستحيل ان يتقوم القديم
بالحوادث والزمان عندهم
قديم وآحاد الدورات
حادثه وهي ذوات اوائل
والمجموع الاول فقد تقوم
مالا اوائل له بذوات الاوائل
وصدق ذوات الاوائل
على الآحاد ولم تصدق على
المجموع فكذلك يقال على
كل واحد انه له علة ولا
يقال له مجموع انه له علة
وليس كل ما صدق على
الآحاد يلزم ان يصدق على
المجموع اذ يصدق على كل
واحد انه واحد وانه بعض
وانه جزء ولا يصدق على
المجموع وكل موضع عيناه
من الارض فانه قد استضاء
بالشمس في النهار وأظلم
بالليل وكل واحد حادث
بعد ان يكن اى له اول
والمجموع عندهم ماله اول
فتبين ان من يجوز
حوادث لا اول لها وهي
صور العناصر والمتغيرات
فلا يتمكن من انكاره
لانها ينفصل عنها ويخرج من
هذا انه لا سيل لهم الى

النفس وانما انكرنا عليهم من قبل دعواهم معرفة ذلك بحرد العقل ولكن المخالف للشرع منها
انكار حشر الاجساد وانكار الذات الجسمانية في الجنة والآلام الجسمانية في النار وانكار وجود الجنة
ونار كما وصف في القرآن فما المانع من تحقق الجمع بين السعادتين الى روحانية والجسمانية وكذا الشقاوة
وقوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم بل ان لا يعلم جميع ذلك وقوله أعددت لعمالكم ما لا يهين
رأت وكذلك وجود تلك الامور الثمينة لا يدل على نقي غير ما بل الجمع بين الامرين اكل والموجود اكل
الامور وهو ممكن فيجب التصديق به على وفق الشرع (فان قيل) ما ورد فيه أمثال ضربت على حد
افهام الخلق كما ان الوارد من آيات التشبيه واخباره أمثال على حد فهم الخلق والصفات الالهية
مقدسة عما يقوله عامة الناس (والجواب) ان التشبيه بينها يحكم بل هي ارفع من وجهين
(أحدهما) ان الألفاظ الواردة في التشبيه محتملة للتأويل على عادة العرب في الاستعارة وما ورد في
وصف الجنة والنار وتفصيل تلك الاحوال بالغ مبلغ الاحتمال التأويل فلا يبقى الا حمل الكلام على
التبليس بتخييل تقيض الحق لمصلحة الخلق وذلك مما يتقدس عنه منصب النبوة (والثاني) ان أدلة
العقول دلت على استحالة المكان والجهة وانسورة وبدا الجارحة وعين الجارحة وامكان الانتقال
والاستمرار على الله سبحانه فوجب التأويل بادلة المعقول وما وعد من أمور الآخرة ليس محالاً في
قدرة الله تعالى فيجب الجري على ظاهر الكلام بل على نحوه الذي هو صريح فيه (فان قيل) وقد دل
الدليل العقلي على استحالة بعث الاجساد كما دل على استحالة تلك الصفات على الله تعالى فخطأهم
باطل اذ دليلهم ولهم فيه مسائل (المسألة الاولى) قولهم تقدير العود الى الابدان لا يعدو ثلاثة اقسام اما
ان يقال الانسان عبارة عن البدن والحياة التي هي عرض قائم به كما ذهب اليه بعض المتكلمين وان
النفس التي هي قائمة بنفسها ومدة الجسم فلا وجود لها ومعنى الموت انقطاع الحياة اى امتناع الخلق
عن خلقها فتععدم والبدن ايضا يتععدم ومعنى المعاد اعادة الله تعالى للبدن الذي انعدم وورده الى
الوجود واعادة الحياة التي انعدمت أو يقال ان مادة البدن تبقى ترابا ومعنى المعاد ان يجمع ويركب على
شكل الآدمي ويحيا في الحياة ابتداء فهذا قسم واما ان يقال النفس موجودة وتبقى بعد الموت ويكون
رد النفس الى البدن الاول بجمع تلك الاجزاء بعينها وهذا قسم واما ان يقال لرد النفس الى بدن سواء كان
من تلك الاجزاء أو من غيرها ويكون المعاد ذلك الانسان من حيث ان النفس تلك النفس واما المادة
فلا انتفاع بها اذ الانسان ليس انسانا بل بالنفس (وهذه الاقسام الثلاثة) باطلة (اما الاول)
فظاهر البطلان لانه مهم انعدمت الحياة والبدن فاستثنا فخلقها الجهاد لمثل ما كان لا عين ما كان بل
العود المفهوم هو الذي يفرض فيه بقاء شئ وتجدد شئ كما يقال عاد فلان الى الانعام اى ان المنعم باق وترك
الانعام ثم عاد اليه اى عاد الى ما هو الاول بالجنس ولكنه غير بالعدد فيكون عودا بالحقيقة الى مثله لا اليه
وقال فلان عاد الى البلد اى بقي موجودا خارجا وقد كان له كون في البلد فعاد الى مثل ذلك وان لم
يكن شئ باقيا وشيان متعديان متمثلان بخلقه ما زمان لم يتم اسم العود ونسلك مذهب المعتزلة
فيقال المععدم شئ ثابت والوجود حال يمرض له مرة وينقطع نارة وعودا اخرى فيحقق معه في العود
باعتبار بقاء الذات واسكنه رفع المععدم المطلق الذي هو النقي المحض وهو اثبات الذات مستمرة الثبات

الوصول الى اثبات المبدأ الاول بهذا الاشكال ويرجع فرقتهم الى الحكم المحض هذا العظم (واقول) الى
هذا شكوكه اذ المراد بالممكن ماله علة غير ذاته وبالواجب مالا علة له سواء كانت داخلية أو خارجة فيكون الكل يمكننا لاحتياجه
الى علة هي اجزائه وتقوم الواجب بالمكن بهذا المعنى غير معقول وتشبيهه بتقوم القديم بالحادث تشبيه حسن الان نسبة تجويز المشبه
به الى الفلاسفة في غاية القبح (قوله) آحاد الدورات حادثه ذوات اوائل والمجموع لا اول له عندهم فقد تقوم مالا اول له

بذوات الأول ليس بشئ اذ لم يثبت احد بكون مجموع الدورات قد عا وكيف يستغير العاقل ان يقول المجموع الذي احدها جزائه
 حصل اليوم قديم لا اول له فان تحقق الجميع يتوقف على تحقق جميع اجزائه فقبل تحقق بعض اجزاء الجميع لا تحقق للجميع أصلاً
 فكيف من القدم بل الواقع في كلامهم كون نوع الحركة قد عا مع حدوث افرادها على معنى ان قبل كل دورة لا الختامة ونوعها محفوظ
 بتعاقب الجزئيات التي لانها لا تتغير من هذا من قدم الجميع مع حدوث بعض اجزائه وما صدق على كل جزء وان لم يلزم ان يصدق
 على الكل الا انه ليس يلزم ان لا يصدق على الكل ما يصدق على كل واحد فان بعض الحكم قد يشترك فيه الكل والجزء والقدم
 مما يستلزم ثبوته للكل ثبوته لكل جزء والحدوث مما يقتضي ثبوته للجزء ثبوته للمجموع ٨٥ وهذا ضروري لا يصلح ان ينازع فيه

هو الفصل السابع في بيان
 مجزئهم عن اقامة الدليل
 على وحدانية الواجب
 تعالى لهم فيها ساكن
 (الاول) انهم قالوا لا يجوز
 ان يكون في الوجود
 موجودان كل منهما
 واجب الوجود لذاته وذلك
 لان طبيعة واجب الوجود
 اما ان تقتضي لذاتها
 التبعين او لا تقتضي فاذا
 اقتضت كانت مضمرة في
 شخص لان الطبيعة
 مقتضية للتخصص ان كان
 لها فرد فوق الواحد لزم
 تخلف مقتضى الذات عنها
 وهو محال وان لم تقتض
 لذاتها التبعين يكون واجب
 الوجود محتاجاً في نفسه
 الى غيره فيكون واجب
 الوجود المتعين معلول للغير
 فلا يكون ما فرض واجب
 الوجود واجبا ويرد على
 هذا المسلك انه لا يجوز ان
 يكون حقيقتان مختلفتان
 تقتضي كل منهما عينه
 ويكون مفهوم واجب

الى ان يعود اليه الوجود وهو محال وان احتملنا صير هذا القسم بان قال تراب الابدن لا يبقى فيكون باقيا
 في ماد اليه الحياة فنقول عند ذلك يستقيم ان يقال عاد التراب حيا بعد ان انقطعت الحياة عنه مدة ولا
 يكون ذلك عودا لانسان ولا رجوع ذلك الانسان بعينه لان الانسان انسان لا يبادله والتراب الذي
 فيه اذ يتبدل عليه سائر الاجزاء او اكثرها بالبقاء وهو ذلك الاول بعينه فهو هو باعتباره روحه ونفسه
 فاذا عذمت الحياة فالروح فاعدم لا يعقل عوده وانما يستأنف مثله وهو ما خلق الله حياة انسانية
 في تراب يحصل من بدن نجرة او فرس او نبات كان ذلك ابتداء خلق انسان فالعدم قط لا يعقل عوده
 والعاث هو الموجود أي عاد الى حالة كانت له من قبل أي الى مثل تلك الحالة فالعاث هو التراب الى
 صفة الحياة وليس الانسان انسانا بدنه اذ قد يصير بدن الفرس غذاء لانسان فيخلق منه نطفة يحصل
 منها انسان فلا يقال الفرس انقلب انسانا بل الفرس فرس بصورته لا بآدميته وقد انعدمت الصورة وما
 بقي الا المادة (واما القسم الثاني) وهو تقدير بقاء النفس وردها الى ذلك البدن بعينه فهو ولو تصور
 ان كان معادا أي عودا الى تدبير البدن بعد مفارقة محال اذ بدن الميت يهل ترابا أو تأكله الديدان
 والطيور ويستحيل ماء ويخارار هو هو يخرج بهواء العالم ويخاروه ومائه امتزاجا بعد انقراضه واستخلاصه
 ولكن ان فرض ذلك استكالا على قدرة الله تعالى فلا يخول ما ان يجمع الاجزاء التي مات عليها نطفة فينبغي
 ان يعاد الاقطع ومجدوع الانف والاذن وانص الاعضاء كما كان وهذا مستقيم لاسيما في أهل الجنة
 والذين خلقوا ناقصين في ابتداء الفطرة فاعادتهم على ما كانوا عليه من الهزال عند الموت في غاية
 النكاح هذا ان اقتصر على جميع الاجزاء الموجودة عند الموت وان جمع جميع اجزائه التي كانت
 موجودة في جميع عمره فهو محال من وجهين (أحدهما) ان الانسان اذا تغذى بلحم انسان وقدر جرت
 به العادة في بعض الدلاو يكثر وقوه في أوقات القحط فيعذر حشرها جميعا لان مادة واحدة كانت
 بدنا لا كول وصارت بالبقاء بدنا به ذلك لا كل ولا يمكن رد نفسين الى بدن واحد (والثاني) انه يجب
 ان يعاد جزء واحد او قلد او رجلا فانه ثبت بالصناعة الطبية ان الاجزاء المعنوية يفتدى بعضها
 بفصله غذاء البعض فيفتدى الكبد باجزاء القلب وكذا سائر الاعضاء ففرض اجزاء معينة وقد
 كانت مادة لجسم من الاعضاء فالى أي عضو يعاد بل يحتاج في تقدير الاستحالة الاولى الى اكل الناس
 فانك اذا نامت ظاهرا اترية المعنوية علمت بعد طول الزمان ان ترابها جثث الموتى قد تربت وزرع
 فيها وغرس وصارت حيا وناحكة وتناولها الدواب فصارت لجسا وتناولها فاه اذ تابدان لنا فامن مادة
 يشار اليها الا وقد كانت بدنا لانا كثر فاستحالت وصارت ترابا ثم نباتا ثم حيوانا بل يلزم منه
 محال ثالث وهو ان النفوس المغارة للابدان غير متناهية والابدان متناهية فلان المواد التي كانت

الوجودية ولا على ما على سبيل القول اللازم انما رجي فيكون كل منهما مضمرا في فرد من غير انحصار واجب الوجود في فرد (فان
 قلت) حقيقة واجب الوجود ليس الا مجرد الوجود ولا اختلاف في مجرد الوجود نعم الوجود المقارن للماهية يختلف بحسب اختلاف
 اضافته اليها او ما محض الوجود فهو في نفسه لا اختلاف فيه حقيقة (قلت) ان اردت ان حقيقة واجب الوجود ليس الا المعنى الذي
 نفهمه من لفظ الوجود فمنوع كيف وحقيقة الواجب عندهم غير معقولة للشر ولا يمكنه التعقل ايضا وان اردت ان حقيقة الواجب
 يصدق عليه ما نفهمه من لفظ الوجود فسلم ولكن لم لا يجوز ان يكون ما صدق عليه مفهوم الوجود حقائق متخالفة يقتضي كل
 منها عينه فان الوجود الخاص الواجب الذي هو عين حقيقة الواجب عندهم مخالف بالحقيقة لسائر الوجودات لا مجرد الوجود
 والاضيف الى الماهية فلم لا يجوز ان يكون ما صدق عليه الوجود حقائق متخالفة متميزة كل منها عن الآخر بذاتها (المسلك

الثاني لهم) هو انه لو كان الوجب مشتركا بين اثنين لمكان بينهما تمايزا فلا اثنينية بدون التمايز وما به التمايز غير ما به الاشتراك ضروره
 فليزم تركب كل من الوجبين مما به الاشتراك ومما به الامتياز لان الوجب نفس ماهية الواجب اذ لو كان عارضا لها لمكان معاللا بها
 اذ لو عمل بغيرها لم يكن ذاتيا واذ اهلل بها يلزم تقدمه على نفسه لان العلة متقدمة على المعلول بالوجود والواجب اذا كان الوجب
 نفس الماهية كان الاشتراك فيه مستلزما لامتنياز بالتعين فتركب بخصوصية كل منهما من التعيين والماهية وهو محال والالم يكن
 الواجب واجبا لاحتياجه الى الاجزاء التي هي غيره قيل يجوز ان تكون الخصوصية من العوارض فلا يلزم التركيب (واجيب) بانه
 لو كان التعيين عارضا لكان معاللا ما ٨٦ بالماهية او بلازمها او بأمر منفصل وعلى الاولين يلزم وحدة الواجب وهو يناقض التعدد

مواد الانسان بالنفس الناس كلهم بل تفنيق عنهم (وأما القسم الثالث) وهو رد النفس الى بدن
 انسان من أى مادة كانت وأى تراب اتفق فهذا محال من وجهين (أحدهما) أن المواد القابلة للكون
 والفساد محصورة في مقدار ذلك القدر لا يمكن عليها مزيد وهي متناهية فالنفس المغارقة للأبدان
 غير متناهية فلا تنفي بها (والثاني) أن التراب لا يقبل تدبير النفس ما بقي ترابا بل لابد وأن تنزج العناصر
 امتزاجا يضاهي امتزاج النطفة بل الخشب والحديد لا يقبل هذا التدبير ولا يمكن إعادة الانسان
 وبدنه من خشب أو حديد بل لا يكون انسانا الا اذا انقسم أعضاء بدنه الى اللحم والعظم والاعضاء
 وهما استعدا للبدن والمزاج لقبول نفس استحق من المبادئ الواهية للنفس حدوث نفس في تواردها
 على البدن الواحد نفسان وهذا بطل مذهب المتناسخين فان رجوع الى اشتغال النفس بعد خلاصها
 من البدن بتدبير بدن آخر غير البدن الاول فالمسائل الذي يدل على بطلان التناسخ يدل على بطلان
 هذا المذهب (والاعتراض) هو أن يقال هم تنكرون على من يختار القسم الاخير ويرى أن النفس
 باقية بعد الموت وهو جوهر قائم بنفسه وان ذلك لا يخالف الشرع بل دل عليه الشرع بقوله تعالى
 ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون وبقوله عليه السلام أرواح
 المؤمنين في حواصل طير خضر معلقة تحت العرش وجاء رد من الاخبار بشعور الارواح بالصدقات
 والخيرات وسؤال منكر ونكير وعذاب القبر وغيره وكل ذلك يدل على البقاء نعم قد دل مع ذلك على
 البعث والنشور بعد موته البدن وذلك ممكن بردها الى بدن أى بدن كان من مادة البدن الاول أو من
 غيره أو من مادة استوتف خلفها فانه هو بنفسه لا بدنه اذ قيل عليه أجزاء البدن من الصغر الى الكبر
 بالهزال والسم وتبدل الغذاء ويختلف مزاجه مع ذلك وهو ذلك الانسان بعينه فهذا مقدور لله ويكون
 ذلك عود التيك النفس فانه قد عذر عليها ان تحصى بالالام والذات الجسمانية بفقد الآلة وقد أعيدت
 اليها الآلة مثل الاولى فكان ذلك عودا محققا وما ذكرتموه من استحالة هذا بكون النفس غير متناهية وكون
 المواد متناهية محال لأصل له فانه بناء على قدم العالم وتعاقب الادوار على الدوام ومن لا يمتد قدم العالم
 فالنفس المغارقة للأبدان عند متناهية وايستأكثر من المواد الموجودة وان سلم انها أكثر فالتعالي
 تعالى قادر على الخلق واستئناف الاختراع وانكاره انكار لقدرة الله تعالى على الاحداث وقديس يقبضه
 في مسئلة حدوث العالم (وأما حالكم الثانية) بأن هذا تناسخ فلامشاحة في الاسماء فما ورد الشرع به
 يجب تصديقه فليكن تناسخا وانما نحن ننكر التناسخ في هذا العالم فاما البعث فلا نكرهه حتى تناسخا
 أولم يسم (وقولكم) ان كل مزاج استعد لقبول نفس استحق حدوث نفس من المبادئ رجوع الى ان
 حدوث النفس بالطبع لا بالارادة وقد بطلنا ذلك في مسئلة حدوث العالم كيف ولا يبعد على مساق

المفروض لان التعيين اذا
 كان معاللا بالماهية أو
 بلازمها يكون نوعا مخصصا
 في شخص والاي لم يتخلف
 المعلول عن العلة وعلى
 الثالث يلزم الاحتياج
 المتناهي لوجوب الوجود
 وهذا بالحقيقة انعام للسالك
 الثاني بالاول فلا يكون
 دليلا مستقلا بل الجواب
 أنه ان أردت بكون التعيين
 من العوارض كونه من
 عوارض الماهية فلا يدفع
 لزوم تركب هوية كل منهما
 وان أردت كونه من
 عوارض الهوية فغير
 معقول لان الهوية شخص
 جزئي يمنع نفس تصور
 مفهومه من وقوع الشركة
 فيه فلو لم يعتبر فيه سوى
 الماهية الكلية نفي بالجزئية
 لم يكن نفس مفهومه من
 حيث هو متصورا مانعا
 من وقوع الشركة فيه فلا
 يكون شخصا جزئيا وقد
 يناقش في كون الاحتياج
 في التعيين الى أمر منفصل

فناقيا لوجوب الوجود فان الواجب هو ما لا يحتاج في وجوده الى غيره
 والاحتياج في التعيين لا يناقض ذلك ويحجب بان الوجود لا يفرض الالام من حيث هو معين للاطلاق على إطلاقه وابهاه فاذا
 فرض للواجب تعين زائد على ماهيته يكون وجوده محتاجا الى ذلك التعيين الزائد لموعلى ذلك التعيين الزائد بأمر منفصل يكون
 وجوده بواسطة ذلك التعيين الزائد محتاجا الى ذلك الأمر المنفصل فلا يكون واجبا هذا خلف (لا يقال) لا يلزم من عدم عروض
 الوجود الالام وزيادة تعين الواجب عليه احتياج الوجود الى التعيين لجواز ان يكون كل من التعيين والوجود عارضا لآخر من غير
 احتياج أحدهما الى الآخر (لأننا نقول) التعيين لابد وان يدخل في عروض الوجود والالم يكن الموجود من حيث هو هو مانعا من فرض
 اشتراكه بين كثيرين بل باهتمام عارضه فلا يكون الموجود من حيث هو هو جزئيا فيكون الوجود محتاجا الى التعيين ضرورة احتياج

العارض الى ما هو معتبر في معروضه بالجزئية فيلزم من احتياجه الى امر منفصل احتياج الوجود اليه (والجواب عن المسلك الثاني) انه ان ارد بالوجوب اقتضاء الذات الوجود فلا نسلم انه نفس حقيقة الواجب بل هو امر اعتباري لا وجود له في الخارج قطعاً فكيف كان نفس حقيقة الواجب وان ارد به معنى آخر يمرض له هذا المفهوم فمسلم امكنه لا يفيد المطلوب بل وان يكون ما يمرض له هذا المفهوم حقائق متخالفة عما ذكر من ان الآخر بنفسه من غير لزوم تركب (فان قلت) ان الخصم قد أقام الدليل على كون الوجوب نفس الماهية الواحدة فتمعه بعد اقامة الدليل عليه بكونه خارجاً عن قانون المناظرة (قلت) عدم كون الوجوب بالمعنى المذكور نفس الماهية ضروري لكونه مفهوماً اعتبارياً قطعاً والدليل القائم على كونه نفس ماهية ٨٧ الواجب سفسطة مصادمة للضرورة

فلا يسمع وان لم يتعين عندنا وجه فسادهم ويمكن أن يقال في بيان وجه الخط فيه أن قوله لو كان عارضاً لكان معللاً ممنوعاً لانه مفهوم اعتباري لا موجود خارجي فلا حاجة له الى علة (فان قلت) المفهومات الاعتبارية وان لم تحتج الى علة لثبوتها في نفسها لكن تحتاج اليها لثبوتها بحالها ويتم الكلام به (قلت) ذاته وجوب خاص يقتضي بنفسه انصافه بعارضه الذي هو الوجوب المطلق فيلزم حينئذ تقدم ذاته بالوجوب الذي هو نفسه على انصافه بالوجوب الذي هو عارضه فلا تقدم للشيء على نفسه كما أن ذاته وجود خاص مقتضى للوجود المطلق الذي هو عارضه عندهم هذا وقد يتوهم أن محصل المسلك الأول ما يقاس استثنائي وضع فيه عين المقدم لينتج عن الثاني هكذا كما كان

مذهبكم أيضاً ان قال انما يستحق حدوث النفس اذا لم تكن نفس هو جودة قسماً نفس فيبقى ان يقال فلم يتعلق بالأمثلة المستعدة في الارحام قبل البعث والانشور بل في عالمنا هذا فيقال اهل الانفس المفارقة تستدعي نوعاً آخر من الاستعداد ولا يتم سببها الا في ذلك الوقت ولا بعد في ان يفارق الاستعداد المشروط للنفس الكاملة المفارقة للاستعداد المشرط للنفس الحادثة ابتداء التي لم تستعد كما لا يتبدل البدن مدة والله تعالى أعلم بتلك الشروط وبأسبابها واوراق حصورها وقبول رد الشرع به وهو ممكن فيجب التصديق به (المسلك الثاني) ان قالوا ليس من المقدور ان يقلب الحديد ثوباً منسوجاً بحيث يتعم به الانسان الا بهل أجزاء الحديد الى سائر العناصر بأسباب تستولي على الحديد فتحلله الى سائر العناصر ثم تحمهم العناصر وتدارق أطوار الخلقه الى ان يتكسب صورة القطن ثم يتكسب القطن صورة الغزل ثم الغزل يتكسب الانتظام المعلوم الذي هو النسيج على هيئة معلومة ولو قيل ان قلب الحديد عمامة قطنية ممكن من غير الاستحالة في هذه الأطوار على سبيل الترتيب كان محالاً نعم يجوز ان يحضر للانسان ان هذه الاستحالات يجوز ان تحصل كلها في أزمان متقاربة لا يحس الانسان بطولها فيظن انه وقع خفاة دفعة واحدة واذا عقل هذا فالانسان المبعوث المحشور لو كان بدنه من حجر أو باقوت أو دوا أو تراب محض لم يكن انساناً بل لا يتصور ان يكون انساناً الا ان يكون متشكلاً بالشكل لخصوص مركب من العظام والعروق واللحوم والغضاريف والاعضاء والاعضاء المفردة تتقدم على المركبة فلا يكون البدن مالم تكن الاعضاء ولا تكون الاعضاء المركبة مالم تكن العظام واللحوم والعروق ولا تكون هذه المفردات مالم تكن الاضلاط ولا تكون الاضلاط الا ربعة مالم تكن موادها من الغذاء ولا يكون الغذاء مالم يكن حيواناً ونباتاً وهو اللحم والحبوب ولا يكون حيواناً ولا نباتاً مالم تكن العناصر الاربعه جميعاً معتزلة بشرايط مخصوصة طويلة أكثر مما فصلنا جملتها فان لا يمكن ان يتجدد بدن الانسان لتردد النفس اليه الا بهذه الامور (ولها) اسباب كثيرة اذ ينفذ قلب التراب انساناً بان يقل له كن فيكون أو بان تعهد اسباب انقلابه في هذه الادوار واسبابه هو اقاء النطفة المستخرجة من اذاب بدن الانسان في رحم حتى يستمد من دم الطمث ومن الغذاء مدة ثم يخلق مصفوفة ثم علفه ثم جنينا ثم طملاً ثم شاباً ثم كلاً فقول القائل يقال له كس فيكون غير معقول اذ التراب لا يخاطب وانقلبه انساناً دون التردد في هذه الأطوار محال وتردده في هذه الأطوار دون جريان هذه الاسباب محال فيكون البعث محالاً (والاعتراض) اننا نسلم ان الترقى في هذه الأطوار لا بد منه حتى يصير بدن الانسان لمقابل لا بد منه حتى يصير الحديد عمامة ثوباً بل لا بد وان يصير قطناً مفزولاً ثم منسوجاً ولكن ذلك في لحظة أو في مدة ممكن ولم يبين لنا ان البعث يكون في أوجي ما قد در أن يكون جميع العظام وان شاء

الوجوب الذي هو نفس ماهية الواجب مقتضية للتعين كان التعدد ممنوعاً لكان المقدم حق فالتالي مثله أو اقتراني هكذا الوجوب الذي هو نفس ماهية الواجب مقتضى التعينه وكل ماهية مقتضية للتعينه ما يتعدد أفرادها فالواجب يمتنع تعدد أفرادها وهذا يدل على أن التعدد ينافي ماهية الواجب تقتضيه ماهيته على خلاف ما يفهم من المسلك الثاني من أنه لا يزيد تعينه على ماهيته فان جعلوا التعين زائداً على ماهيته لم يصح لهم التمسك بالمسلك الثاني وان جعل عينه لم يصح لهم التمسك بالمسلك الأول اذ لا يصح حينئذ احدى مقدمتي القياس وضع المقدم أو المفعول (وجوابه) أن التعين نفس ماهية الواجب عندهم وليس محصل المسلك الأول ما ذكر حتى لا تصدق احدى مقدمتي الدليل فلا يصح الاستدلال به بل محصوله هو أنه لو كان الوجوب مشتركاً بين اثنين لم يكن تعين الواجب نفس ماهيته وهو ظاهر بل كان زائداً عليه فلا بد وان يكون معللاً ما بالماهية أو بلازمها فيلزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب

لأن الماهية قائمة بتعيين الابدوان يكون نوعها منحصرا في شخص والالزم مختلف مقتضى الطبيعة عنها أو بامر منفصل فيلزم احتياج واجب الوجود للتعين إلى أمر منفصل ولما كان امتناع التعدد ظاهرا على تقدير كون التعين نفس الماهية لم يتعرض له (المسلك الثالث) هو أنه لو كان الواجب أكثر من واحد لكان لكل منهما تعيين زائد على ماهيته ضرورياً أن امتياز أفراد طبيعة واحدة بعضها عن بعض لا يكون إلا بتعين زائد عليها فلا يخالو ما أن يكون بين التعين والوجوب لزوم أولاً فإن كان الثاني وهو أن لا يكون بينهما لزوم جازاً فكذلك كل منهما عن الآخر فانه عام أحدهما إلى الآخر يستدعي سبباً وليس ذلك السبب نفس الذات والا لكان بينهما لزوم فيعود إلى الشيء الأول فتعين أن يكون ٨٨ أمراً خارجاً فيكون كل من الواجبين محتاجاً إلى الغير فلا يكون شيئاً منهما واجباً هذا

خالف وان كان الأول فاللزوم بين الشئين يكون أما يكون أحدهما معلولاً للآخر أو يكونهما معلولين على ثالث فأن كان يكون الوجوب معلولاً للتعين لزم خلاف الفرض لأن التعين المعلول لازم غيره مختلف فلا يوجد الواجب بدون وان كان يكون التعين معلولاً للوجوب لزم كون الوجوب الذاتي بالغيران جعل التعين زائداً والأى وان لم يجعل التعين زائداً لزم خلاف المفروض وتقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب وان كان اللزوم بينهما يكونهما معلولين على ثالث وان كان تلك العلة هي ذات الواجب لزم خلاف الفرض لأن الطبيعة إذا اقتضت تعييناً انحصرت نوعها في شخصها بما تقدم وأيضاً يلزم تقدم الوجوب على نفسه لما عرفت آنفاً وان كان أمراً

العلم وانما في زمان طويل وليس المناقشة فيه وانما النظر في أن اتفرق في هذه الأطوار يحصل بمجرد القدرة من غير واسطة أو بسبب من الأسباب وكلاهما ممكن عندنا كما ذكرناه في المسئلة الأولى من الطبيعيات عند الكلام على أجراء المعاداة وان المقترنات في الوجود اقترانها ليس على طريق التلازم بل المعاداة يجوز زخرفها فحصل بقدرة الله تعالى هذه الأمور دون وجود أسبابها وأما الثاني فهو أن نقول ذلك يكون ماساً بواجب ولكن ليس من شرطه أن يكون السبب هو المعهود بل في خزنة المقادير مرات عجائب وغرائب لم يطلع عليها ينكرها من بظن أن لا وجوداً للمشاهد كذا ينكر طائفة السحر والتأثيرات والطلسمات والمجربات والكرامات وهي ثابتة بالانفاق بأسباب غريبة لا يطلع عليها بل لو لم ير أناساً المتقاطيس وحذبه للمديد وحكى له ذلك لاستنكره وقال لا يتصور جذب الحديد إلا بخيط يشده عليه ويجذب فأنه المشاهد في المسحوق إذا شاهدته تعجب منه وعلم أنه قاهر من الأحاطة بهاتئذ القدرة وكذلك الملهمة المذكورة للبعث والنشور إذا بعثوا من القبور ورأوا عجائب صنع الله فيه ندماً لانه لا تتفهمهم ويحسرون على بخودهم تحسراً لا يفهمهم وبقا لهم هذا الذي كنتم به تكذبون كالذي يكذب بالخواص والأشياء الغريبة بل لو خلق أنسان عاقلاً ابتداء وقبل له أن هذه النطفة القدرة المتشابهة الأجزاء تنقسم أجزاؤها المتشابهة في رحم آدمية إلى أعضاء مختلفة لحية وعظمية وعصبية وغضروفية وعروقية وحمية فيكون منها العين على سبع طبقات مختلفة في المزاج واللسان والأسنان على تفاوتها ما في الرخاوة والصلابة مع نجاورهم وأولم جاز إلى البدائع التي في الفطرة لكان انكاره أشد من انكار الملهمة حيث لو أن ذلك كنا عظاماً مخزرة الآية فليس يتفكر المنكر لبعث أنه من أين عرف انحصار أسباب الوجود فيما شاهدته ولم يبعد أن يكون في أحياء الابدان منهاج غير ما شاهدته وقد ورد في بعض الأخبار أنه يغمر الأرض في وقت البعث مطر قطراته تشبه النطف ويخلط بالتراب فأى بعد في أن يكون في الأسباب الإلهية أمر يشبه ذلك ونحن لا نطلع عليه ويقتضي ذلك انبعاث الأجساد واستعدادها لقبول النفوس المحشورة وهل لهذا الانكار مستند إلا الاستعداد المجرد (فان قيل) الفعل الإلهي له مجرى واحد مضروب لا يتغير ولذلك قال تعالى وما أمرنا إلا واحدة كبح بالبحر وقال تعالى وإن تحمدلونه الله تبارك وتعالى هذه الأسباب التي أوهمت أركانها كانت فينبغي أن تطرد أيضاً وتتكرر إلى غير نهاية وان يبق هذا النظام الموجود في العالم من التولد والتوالد إلى غير نهاية وبعد الاعتراف بالتكرار والدور فلا يبعد أن يختلف منهاج الأمور في كل ألف سنة مثلاً ولكن يكون ذلك التبدل أيضاً دائماً أبدياً على سنين واحد فان سنة الله لا تبدل فيها وهذا انما كان لأن الفعل الإلهي يصدر عن المشيئة الإلهية والمشيئة الإلهية ليست متعينة الجهة حتى يختلف نظامها باختلاف جهاتها فيكون المصادر منها كيف ما كان

منفصل عنه لم يكن الواجب بالذات واجبا بالذات لامتناع احتياج الواجب بالذات في الوجوب والتعين بل في منتظماً أحدهما إلى أمر منفصل وهو باطل (وجوابه) أنا لا نسلم أنه لو كان الواجب أكثر من واحد لكان لكل منهما تعيين زائد على ماهيته وانما يلزم ذلك لو كان ماية الـ الواجب أموراً مشتركة في الماهية النوعية وهو ممنوع ولم يلحوظ أن يكون ما صدق عليه الواجب أموراً متخالفة في الحقيقة يتميز كل منها عن الآخر بذاته من غير احتياج إلى تعيين زائد ويكون تعيين كل منها نفس ماهيته وتكون ماهية كل منها وجوباً خاصاً مقتضياً للوجوب المطلق ويكون تقدم الواجب على الوجوب المطلق بالوجوب الخاص الذي هو نفس الذات كما تحقق ذلك فيما سلف وقد يجب أن التركيب من التخصص والماهية تركيب من الأجزاء العقلية لأن الماهية والتخصص من الأجزاء العقلية للتخصص لأن الأجزاء الخارجية وامتناع مثل هذا التركيب في حق الواجب ممنوع (قال الامام

(الغزالي) المسالك الأولى قولهم انهم لو كانوا اثنين لمكان نوع وجوب الوجود مقول على كل واحد منهم ما وما قيل عليه انه واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون وجوب وجوده لذاته فلا يتصور ان يكون لغيره أو وجوب الوجود له لعل فيكون ذاتا واجب الوجود معلولا وقد اقتضت علته وجوب الوجود ونحن لا نريد بواجب الوجود الا ما لا ارتباط لوجوده بجهة من الجهات وزعموا ان نوع الانسانية قول ذي زيد وعمروا لعل وايسر زيد انسانا لذاته والا لما كان عمرو انسانا بل لعل جعلته انسانا وقد جعلت ايضا عمرو انسانا فتكثر الانسانية بتكاثر المادة الحاملة لها وتماثلها بالمادة... لمول ايسر لذات الانسانية فكذلك ثبت وجوب الوجود لواجب الوجود ان كان لذاته فلا يكون الا له وان كان له لعل فهو واذن لمول وايسر بواجب الوجود فقد ظهر به ان واجب الوجود لا بد وان يكون واحد هذه عبارة من غير تغير واجاب بما يحمله ان الوجوب امر ساجي لان معناه كون الوجود بلا علة فلا حاجة له الى علة فالتريد بان عاته اما الذات أو غيره ترد فاسد بحسب الوضع بل هذا التريد لا يجري في بعض صفات الانيات فضلا عما يرجع الى السلب اذ لو لم يكن قائل السواد لول لذاته او لعل فان كان لذاته فينبغي ان لا تكون الحجرة لونا وان كان السواد لونا لعل جعلته لونا فينبغي ان يسقط سواد ايسر بلون (واقول) ان اراد عاذ كره في الاستدلال ما هو المفهوم من ظاهر عبارته من ان وجوب الوجود لو كان مقولا على اثنين فان كان حصول وجوب الوجود لغيره من غير ما يقال له واجب الوجود لذات ذلك المميز فلا يكون لغيره فظاهر البطالان وايسر يوجد في كلامهم منه عين ولا أثر ولا هو مطابق لاصولهم ٨٩ وقواعدهم ولا يصح نسبتها اليهم

فان قيل بان واجب الوجود اذا كان وجوبه لذاته لا يتصور ان يكون لغيره قول بان الطبيعة المتخلفة لا تشتركان في لازم واحد ولم تراها خالف في بطلانه بل الكل متفقون على ان الامكان امر واحد تقتضيه طبائع الماهية المختلفة بذواتها من غير اشتراك في امر ذاتي كالجوهر والعرض مثلا (لا يقال) الوجوب

منتظما انتظاما يجمع الاول والاخر على نسق واحد كما نراه في سائر الاسباب والمسببات فان جاوزتم استمرار التوالد والتناسل بالطريق المشاهدة الآن أو عود هذا المنهاج ولو بعد زمان طويل على سبيل التكرار والود وقد رفتهتم القيامة والاخرة وما دل عليه ظواهر الشريعة اذ يلزم عليه ان يكون قد تقدم على وجودنا هذا البعث كرات وسيعود كرات وهكذا على الترتيب (وان قلتم) ان السنة الالهية بالكلية تبدل الى جنس آخر ولا تعود قط هذه السنة ونقسم مدة الامكان الى ثلاثة اقسام قسم قبل خالق العالم اذا كان الله تعالى ولا عالم وقسم بعد خلقه على هذا الوجه وقسم به عود الاجسام وهو المنهاج البشري بطل الاتساق والانتظام وحصل التمديد لسنة الله وهو محال فان هذا الغايب يمكن عيشة مختلفة باختلاف الاحوال اما المشيئة الازلية فلها مجرى واحد مضروب لا يتبدل منه لان الفعل مضاعف للمشيئة والمشيئة على سبيل واحد لا تختلف بالاضافة الى الزمان وزعموا ان هذا يناقض قولنا ان الله تعالى قادر على كل شيء فاننا نقول ان الله تعالى قادر على البعث والنشور وجميع الامور لم يكنه على معنى انه لو شاء افعل وليس من شرط صدق قولنا هذا ان يشاء ولا ان يفعل وهذا كما انا نقول ان فلانا قادر على ان يجز رقبة نفسه وينفخ بطن نفسه ويصدق ذلك على معنى انه لو شاء افعل

(١٢ - تهافت غزالي)

عندهم امر واحد شخصي فلو كان ثابتا للواجب لذاته لم يتصور ثبوته لغيره فثبتت الوحدةانية بخلاف الامكان فانه واحد نوعي ولا يلزم من اقتضاء الماهية نوعا ان لا يقتضي غير هذا النوع وما ذكر من الاتفاق على اشتراك الطبائع المختلفة في لازم واحد اغاها في الواحد النوعي دون الشخصي (لانا نقول) لو ثبت كون الوجوب واحدا شخصيا الكافي في المطلوب سواء كان نفس الماهية أو وصفها لامتناع الانتقال على الاوصاف وقيام وصف واحد شخصي بوصفين معا فلا حاجة حينئذ الى ان يقال له لذاته أو لغيره وان اراد ان نوع وجوب الوجود لو كان له فردان فلا يخلو اما ان يكون وجوب وجود احد الفردين الذات وجوب الوجود على معنى ان يكون نوع وجوب الوجود اقتضى ان يكون خصوصية ذلك الفرد فلا يتصور ان يكون لنوع وجوب الوجود فرد آخر والا لزم تخلف مقتضى الذات عنها أو لغير وجوب الوجود بان لا تقتضي طبيعة وجوب الوجود ان تكون خصوصية ذلك المميز كما ان الطبيعة الانسانية لا تقتضي ان تكون خصوصية زيد فيكون كون هذا الفرد واجب الوجود معللا بامر غير وجوب الوجود فيكون شخص واجب الوجود معلولا فلا يكون واجب الوجود وهذا محصل ما ذكره الشيخ في بعض تصانيفه ومبناه على كون الوجوب نفس ماهية الواجب اذ لو كان عارضا لجاز ان يكون مقتضى له هو ذات ذلك المميز فلا يلزم كون ذلك المميز معلولا لغيره بخلافه الظاهر ان يقال لانه لم كون وجوب الوجود نفس ماهية الواجب بل هو عارض من عوارضها فيجوز ان تكون ذات مخالفة تقتضي كل منها ذاتا المعارض الذي هو وجوب الوجود على ما سبق لا ما ذكره من ان الوجوب امر ساجي لا يقتضي علة لانه ان سلم كون الوجوب نفس ماهية الواجب فلا وجه لجهله امر اسليبا وان منعه فذلك يكفي في

الجواب لان الواجب اذا لم يكن نفس حقيقة الواجب لا يلزم من عدم كونه وجوب ذلك الفرد معه الا بالوجوب ان يكون ذلك الفرد مع كنه الجواز كونه مع لا حقيقة ذلك الفرد فلا حاجة معه الى ارتكاب ما ذكره على ان الاوصاف السلبية وان لم تحتج الى حلة تجملها موجودة اعميتها لكننا محتاجة الى الثبوت والموصوفات فلا يكون التردد فاسد الموضع وقوله بل هذا التردد لا يجري في بعض صفات الاثبات فضلا عما يرجع الى السلب ظاهر الفساد لان تلك الصفات ان كانت موجودة فهي في وجودها في نفسها وثبوتها لموصوفها محتاجة الى حلة وان كانت اعتبارية فاحتياجها الى حلة اشبهت الموصوفها اظهر من احتياج الصفات السلبية وما ذكره في بيانه من انه لو قال قائل السواد لون لذاته اوله حلة فان كان لذاته فيبقى ان لا يكون الحرة لوانا وان كان السواد لونا لثبوت حلة لونا فيبقى ان يعقل سواد ليس بلون ليس بشئ لانه ان جعل اللون عرضيا للسواد فلونية مع حلة بذات السواد ولا يلزم عدم ثبوت اللاونية للحرة لجواز اشتراك اللازم النوعي بين امور متخالفات الحقائق وان جعل ذاتيا للسواد فلونية السواد مع حلة بقوله فانه ينضم الى اللون الذي هو جنسه ويحصله نوعا ويحصله نائبا له فان تمصيل الجنس نوعا وحصل الجنس نائبا للنوع اضر ان من اللازم ان سبب ما فصل ذلك النوع ولا يلزم ان يعقل سواد بدون لون لانه لا يحصل للسواد بدون انضمام الفصل بل ذلك اغايب يكون اذا هل لونية السواد حلة خارجة فان حلة ثبوت اللاونية لا سواد اذا كانت خارجة يلزم انتفاء اللاونية بانتفاء الاغايب يكون السواد لونا في ذاته وذلك محال اما اذا كانت الحلة داخلية ٩٠ فبانتفاء ثبوت ذات السواد ولا يتقرر في حد ذاتها فلا يلزم ان لا يكون

السواد لونا او نزل ثبوت الحرة لولا كل مطاقا مع كل بما يحصل الكل ويجمع الاجزاء بانتفاءه ينتفي الكل ولا يتقرر في حد ذاته فلا يلزم عدم ثبوت الحرة لولا كل لان ذلك اغايبه ورا اذا تقرر الكل بدون حلة ثبوت الحرة وليس كذلك فيمائلنا وما يقال من ان ثبوت الذاتي للاثبات لا يعمل محمول على انه لا يعمل به حلة خارجة عن

وان كنا نعلم انه لا يشاء ولا يفعل وقوله الاشياء ولا يفعل لا ينافي قولنا انه قادر على ان لو شاء لفعل فان الحليات لا تناقض الشرطيات ذكر في المنطق اذ قوله الوشاء لفعل شرطى موجب وقولنا ما شاء وما فعل حليتان سالتان والسالبة الحلية لا تناقض الموجبة الشرطية فان الدليل الذي دلنا على ان مشيئة ازلية وليست متعينة يدلنا على ان مجرى الامر الالهي لا يكون الاعلى انتظام وانساق بالتكرار والعود وان اختلف في آحاد الاوقات فيكون اختلافا لا ينافي انتظام وانساق التكرار والعود واما غير هذا فلا يمكن (والجواب) ان هذا الاستدلال من مسئلة قدم العالم وان المشيئة قديمة فليكن العالم قديما وقد ابطالنا ذلك وبيننا انه لا يبعد في العقل وضع ثلاثة اقسام وهو ان يكون الله تعالى موجودا ولا عالم ثم يخلق العالم على النظم المشاهد ثم يستأنف نظاما ثانيا وهو الموعود به في الجنة ثم يردم الكل حتى لا يبقى الا الله سبحانه وهو ممكن لو لان الشرع قد ورد بان الثواب والعقاب والجنة والنار لا تخر لها وهذه المسئلة كيف ما رددت تبني على مسئلتين (احدهما) حدوث العالم وجواز حدوث حادث من قديم (والثانية) خرق الامادات بخلق المسيبات دون الاسباب واحداث اسباب على منهج آخر غير معتاد وقد فرغنا من المسائلتين جميعا

حالة الذات اذ لا يتصور ان يكون ثبوت شئ اشئ في نفس الامر من غير ان يكون هناك حلة للثبوت اذ ليس ثبوت شئ اشئ مما يمكن ان يستعمل بنفسه من غير احتياج الى شئ حتى يكون واجبا غير محتاج الى سبب واما ثبوت نفس الذات للذات فليس يعمل اصل الا اذا لاثبت ههنا لا محسب الاعتبار لان الثبوت يستدعي تباين الطرفين ولا تباين ههنا الا بحسب الاعتبار فيكون الثبوت ايضا اعتباريا وفي تقريره ذلك الثاني ايضا فمسلولان حاصل ما ذكره بعد حذف زائدة انه لو وجد واجبان لكاما مائتين من كل وجه فترفع العدد والاثنية او مختلفين من كل وجه فلا يشتركان في وجوب الوجود والمفروض خلافه او مشتركين في امر ومختلفين في آخر فتركيب كل منهما مما به الاشتراك او ما به الامتياز فلزم تركيب الواجب وانت تعلم ان مجرد الاشتراك في امر والاختلاف في آخر لا يستلزم التركيب لجواز ان يكون الاشتراك بعرض والاختلاف بما هيتهما البسيطين فلا بد في الزام التركيب من بيان كون الواجب المشترك بينهما غير عارض كما قررناه فيما سبق اللهم الا ان يراد بالتركيب مجرد الكثرة سواء كانت بحسب الاجزاء او بحسب الذات والصفة كما يشعر به كلامه فيما ساقى امكنه لا يوافق تقرير القوم واعلم ان الفلاسفة ذهبوا الى ان المبدأ الاول جل ذكره ليس فيه شائبة كثرة بوجه من الوجود لا بحسب قبول الانقسام الى الاجزاء المقدارية كالامتدادات القابلة له ولا بحسب الاجزاء الوجودية كالجسم الطبيعي المركب بحسب الخارج من الهوى والصورة ولا بحسب الاجزاء العقلية كالانسان المركب من الاجزاء العقلية اعني جنسه الذي هو الحيوان وفصله الذي هو الناطق ولا بحسب الصفات بان يكون ذاته موصوفا بصفة موجودة زائدة على ذاته بحسب الخارج كالسواد للجسم والعلم والقدرة للانسان ولا بحسب الماهية والوجود بان يكون وجوده زائدا على ماهيته كما في الممكنات واما كثره اساميه فباعتبار كثره السلوب والاصناف وهي لا تقتضي كثرة في الذات بوجه مثلا اذا قيل له

﴿خاتمة الكتاب﴾

فان قال قائل قد فصلتم مذاهب هؤلاء أفنتقطعون بكفرهم - وجوب القتل لمن يعتقدا اعتقادهم
 (قلنا) تكفيرهم لا بد منه في ثلاث مسائل (أحداها) مسألة قدم العالم وقولهم ان الجواهر كلها
 قدعة (والثانية) قولهم ان الله تعالى لا يحيط علما بالجزئيات الحادثة من الأشخاص (والثالثة)
 في أنكار بعث الأجساد وحشرها فهذه المسائل الثلاث لا تلائم الاسلام بوجه ومعتقدها
 معتقد كذب الانبياء وانهم ما ذكره على سبيل المصلحة تمثيلا لجاهل الخلق وتفهميا وهذا هو الصريح
 الذي لم يعتقده أحد من فرق المسلمين فاما ما عدا هذه المسائل الثلاث من تصرفهم في الصفات
 الالهية واعتقاد التوحيد فهم اقرب من قريب من مذاهب المعتزلة ومذهبهم في تلازم الاسباب
 الطبيعية هو الذي صرح المعتزلة به في التولد وكذلك جميع ما نقلناه عنهم قد نطق به فريق من
 فرق الاسلام الا هذه الاصول الثلاثة فمن يرى تكفير أهل البدع من فرق الاسلام
 يكفرهم ايضا به ومن يتوقف على التكفير يتصر على تكفيرهم بهذه المسائل
 وأما نحن فلسنا نؤثر الآن الخوض في تكفير أهل البدع وما يصح
 منه وما لا يصح كيلا يخرج الكلام عن مقصود هذا الكتاب
 والله تعالى الموفق للصواب انتهى كتاب تهافت
 الفلاسفة تحرير الامام الاجل نسج وحده أبي
 حامد محمد بن محمد الفزالي أكرم الله ماواه
 وأغدق بنعمائه الرحمة نراه وصلى
 الله على سيدنا محمد النبي
 الامي وعلى آله
 وصحبه وسلم
 آمين

أول فهو - وضافة الى
 موجودات بعده واذا قيل
 له قديم فعناه سلب العدم
 عنه أولا واذا قيل باق فعناه
 سلب العدم عنه آخر
 ويرجع حاصل القديم
 والباقي الى أن وجوده ليس
 مسبوقا بعدم ولا ملحوقا
 بعدم واذا قيل واجب
 الوجود فعناه أنه لا علة
 لوجوده وهو علة لغيره
 وهكذا قال الامام الفزالي
 ان بعض ما ذكر من هذه
 الدعاوى يحوز اعتقاده
 لكن لا يثبت على أصولهم
 فتبين بحججهم عن اثباتها
 وبعضها لا يحوز اعتقاده
 ونبيين فسادهم ونزعم كل
 واحدة منها في مسألة على
 حياها ونحن نقف في أثر
 الامام في إيراد كل منها
 على حياها الا اننا قدم
 مسألة امتناع كون الشيء
 الواحد قابلا لافعال لا بناء
 مسألة تنفي الصفات عليها
 وتبين ما هو الحق فيها بعبارة
 الله تعالى وتأيبه
 ان شاء الله
 تعالى

هذا سفر بديع جليل ومجموع غريب قليل
المثيل احتوى على ثلاثة كتب من غرائب
المؤلفات المصادرة عن فكرة علماء أجلة
بالعين أعلى الكلمات أولها تهافت الفلاسفة
للإمام الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ * وثانيها تهافت
الفلاسفة للإمام ابن رشد الأندلسي المتوفى سنة
٥٩٥ ألفه معارضاً للإمام الغزالي في
بعض المباحث من الكتاب المشار إليه * وثالثها
تهافت الفلاسفة للعلامة خوجه زاده أوحـد
علماء الروم في عصره المتوفى سنة ٨٩٣ ألفه
في التحكيم بين الأمامين المشار إليهما فيما اختلفا
فيه بإشارة من المقدس السلطان محمد الفاتح
العثماني وشهد له بالتبريز العلامة البدواي وسائر
معاصريه حتى استحق بذلك التقديم من
السلطان الموحى إليه كما هو مبسوط في كشف
الظنون وفي الشقائق النعمانية في علماء الدولة
العثمانية

وقد وضع الكتابان الأولان في صلب
هذا المطبوع والثالث بهامشه ما

طبع على نفقة مصطفى البابي الحلبي
وأخويه بمصر

بسم الله الرحمن الرحيم
 الفصل الثامن في
 ابطال قولهم الواحد الحقيقي
 لا يكون فاعلا وقائلا لشي
 واحد في ذهب الحكماء الى
 ان البسيط الحقيقي الذي
 لا تزدججه فيه أصلا
 كالواجب تعالى على رأيهم
 لا يكون قابلا لشي وفاعلا
 له وينو على ذلك امتناع
 انصاف الواجب تعالى
 بصفات حقيقية والذي
 عولوا عليه في ذلك هو ان
 نسبة الفاعل الى المفعول
 بالوجوب ونسبة القابل
 الى المقبول بالامكان
 والوجوب والامكان
 متناهيان لا يجتمعان في
 محل واحد بالقياس الى
 أمر واحد من جهة واحدة
 ورد هذا الاستدلال بأنه
 ان أراد ان الفاعل عند
 اجتماع شرائطه وارتفاع
 موانئه وصيرورته موصوفا
 بالفاعلية بالفعل وجب
 وجود المفعول به فكذا
 القابل اذا اجتمع معه
 جميع ما يتوقف عليه كونه
 قابلا بالفعل وجب وجود
 المقبول فيه وان أراد ان
 القابل وحده لا يجب معه
 وجود المقبول ولا عده
 فكذا الفاعل وحده
 لا يجب معه وجود المفعول
 ولا عده فلا فرق واجب

بسم الله الرحمن الرحيم

وبعد حمد الله الواجب والصلاة على جميع رسله وأنبيائه فان الغرض في هذا القول ان نبين مراتب
 الأنوار المتبعة في كتاب التهاافت في التصديق والافتناع وقصورا كثيرا من رتبة اليقين والبرهان
 (كالأبوحامد) كما دلالة الفلاسفة في قدم العالم ولنة تصر من أدلتهم في هذا الفن على ماله موقع في
 النفس قال وهذا الفن له من الأدلة ثلاثة (الدليل الأول) قولهم يستحيل صدور حادث من قديم
 مطلق لاننا لو فرضنا القديم ولم يصدر منه له عالم من ثلاث صدر فاعلم يصدر لانه لم يكن للوجود مرجح بل
 وجود العالم يمكن عنه امكانا صرفا فاذا حدث لم يخل ان يتجدد مرجح او لا يتجدد فان لم يتجدد مرجح بقى
 العالم على الامكان الصرف كما كان قبل ذلك وان تجدد مرجح انتقل الكلام الى ذلك المرجح لم يرجح
 الآن ولم يرجح قبل فاما ان يراد المراد الى غير نهاية او ينتهي الامر الى مرجح لم يزل مرجحا (قلت) هذا القول
 هو قول في أعلى مراتب الجدول وليس هو موصلا موصل البراهين لان مقدمته هي عامة والعامة قريبة
 من المشتركة ومقدمات البراهين هي من الأمور الجوهرية المتناسبة وذلك ان اسم الممكن يقال
 بالاشتراك على الممكن الاكثرى والممكن الاقلى والممكن على التساوى وليس ظهور الحاجة فيه الى
 المرجح على التساوى وذلك ان الممكن الاكثرى قد يظن به ان يترجح من ذاته لامن مرجح خارج عنه
 بخلاف الممكن على التساوى والامكان ايضا منه ماهو في الفاعل وهو امكان الفعل ومنه ماهو في المنفعل
 وهو امكان القبول وليس ظهور الحاجة فيهما الى المرجح على التساوى وذلك ان الامكان الذي في المنفعل
 مشهور حاجته الى المرجح من خارج لانه يدرك حسا في الأمور الصنافية وكثير من الأمور الطبيعية
 وقد يلحق فيه شك في الأمور الطبيعية لان أكثر الأمور الطبيعية مبدأ تغيرها منها وذلك نظن في كثير
 منها ان المتحرك هو المتحرك وأنه ليس معروفا بنفسه ان كل متحرك فله محرك وأنه ليس ههنا شيء يحرك

ذاته

عنه بأن الفاعل من حيث انه فاعل قد يكون مستقلا موجبا لمفعوله دون القابل اذ لا يتصور استقلاله

واجب عليه من حيث انه قابل في شيء ضروريه احتياج المقبول لامكانه الى الفاعل فالفاعل وحده موجب في الجملة والقبول لا يوجب أصلا
 فلو جعلا في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وأنه محال ونحن نقول قيد الحيثية قد يراد به بيان
 الإطلاق كما في قولنا الانسان من حيث هو انسان والبرجود من حيث هو مجرد أي نفيس مفهوم الانسان ونفيس مفهوم البرجود من

غير اعتبار آخر مهم هو تقدير ادبه التقييد كما في قولنا التابع من حيث هو تابع لا يوجد بدون المتبوع أي التابع مقيد بصفة التبعية لا يوجد بدون المتبوع وقد يراد به التعليل كما في قولنا النار من حيث انها حارة تسخن الماء أي حارته اعلت للتسخين فقولهم القابل من حيث انه قابل لا يمكن أن يكون مستقلا موحدا مقبولا لاشبهه في انه لا يراد به المعنى الاول لعدم مناسبته للاقام اذ ليس النزاع في ان نفس مفهوم القابل يمكن أن يكون موجبا لمقبوله أو لا يمكن فاما أن يراد به المعنى الثاني والثالث ٣ فان أراد الثاني أعني التقييد

يكون معنى الكلام ان ذات القابل مقيد بصفة القابلية يتمتع أن يكون موجبا لمقبوله وهو في محل المنع الا أن يضاف اليه التحرد عن الفاعلية ويقال ذات القابل مقيد بصفة القابلية والتحرد عن الفاعلية لا يمكن أن يكون موجبا لمقبوله فتكون المقدمة المذكورة صحيحة لكن اللازم منها منافاة التحرد عن الفاعلية للفاعلية ولا نزاع فيه وانما النزاع في المنسافة بين الفاعلية والقابلية وأن أراد المعنى الثالث فان اعتبر التعليل أولا ثم السلب المستفاد من عدم الامكان على معنى ان صفة القابلية لا تكون سببا لادكان وجوب المقبول في القابل فسلم ولا محذور فيه وانما المحذور لو كانت القابلية سببا لعدم امكان وجوب المقبول في القابل اذ حينئذ تلزم المنسافة بين الفاعلية والقابلية للمنافاة بين لازميهما فيلزم امتناع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة وان اعتبر السلب أولا ثم التعليل على

ذاته فان هذا كله يحتاج الى بيان ولذلك لحص عنه القداما والامكان الذي في الفاعل فقد بطن في كثير منه انه لا يحتاج في خروجه الى الفعل الى المخرج من خارج لان انتقال الفاعل من أن لا يفعل الى أن يفعل قد بطن بكثير منه انه ليس بغير احتياج الى مغير ومثل انتقال المهتدس من أن لا يهتدس وانتقال المعلم من أن لا يعلم والتغير أيضا الذي يقال انه يحتاج الى مغير منه ماهو في الجوهر ومنه ماهو في الكيف ومنه ماهو في الكم ومنه ماهو في الاين والقديم أيضا يقال على ماهو قديم بذاته وقديم بغيره عند كثير من الناس والتغيرات منها ما يجوز عند قوم على القديم مثل جواز كون الارادة الحادثة على القديم عند الكرامية وجواز كون الفساد على المادة الاولى عند القدماء وهي قديمة وكذلك المعقولات على العقل الذي بالقوة وهو قديم عند أكثرهم ومنها ما لا يجوز وخاصة عند بعض القدماء دون بعض وكذلك الفاعل أيضا منه ما يفعل بإرادة ومنه ما يفعل بطبيعة وليس الامر في كيفية صدور الفعل الممكن الصدور عنهما واحدا أعني في الحاجة الى المخرج وهل هذه القسمة في الفاعل حاضرة أو يؤدى البرهان الى فاعل لا يشبه الفاعل بالطبيعة ولا الذي بالارادة الذي في الشاهد هذه كلها هي مسائل كثيرة عظيمة تحتاج كل واحدة منها الى ان تفرد بالفحص عنها وعما قاله القدماء فها وأخذ المسئلة الواحدة بدل المسائل الكثيرة هو وضع مشهور من مواضع السفسطائيين السبعة والغلط في واحد من هذه المبادئ هو سبب الغلط العظيم في اجراء الفحص عن الموجودات (قال أبو حامد) الاعتراض من وجهين أحدهما أن يقال لم تنكر ون على من يقول ان العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه وان يستمر عده الى الغاية التي استمر اليها وان يبدأ الوجود من حيث بدأ وان الوجود قبل لم يكن مرادا فلم يحدث لذلك وانه في وقته الذي حدث فيه مراد بالارادة القديمة فحدث فما المانع لهذا الاعتقاد وما التحيل له (قلت) هذا قول سفسطائي وذلك انه لما علم انه يمكن أن يقول بجواز تراخي فعل المفعول عن فعل الفاعل له وعزمه على الفعل اذا كان فاعلا محتارا قال بجواز تراخيه عن ارادة الفاعل وتراخي المفعول عن ارادة الفاعل جازوا ما تراخيه عن فعل الفاعل له فغير جائز وكذلك تراخي الفعل عن العزم على الفعل في الفاعل المراد بالثبوت باقي بعينه وانما كان يجب أن يقال بأحد أمرين اما بان فعل الفاعل ليس بواجب في الفاعل تغيرا فيجب أن يكون له مغير من خارج أو ان التغيرات ما يكون من ذات المتغير من غير حاجة الى مغير يلحقه منه وان من التغيرات ما يجوز ان يلحق القديم من غير مغير (وذلك) ان الذي يتسلك به المنصوم ههنا هو شيان أحدهما أن فعل الفاعل يلزمه التغير وان كل تغير له مغير والاصل الثاني أن القديم لا يتغير بغير مغير من ضروب التغير وهذا كله غير البيان والذي لا محاصل للاشعرية منه هو انزال فاعل أول أو انزال فعل له أول لانه لا يمكنهم أن يصنعوا أن حالة الفاعل من المفعول المحدث تكون في وقت الفعل هي بينما حالته في وقت عدم الفعل هنالك ولا بد من حالة مفردة أو نسبه لم تكن وذلك ضرورة اما في الفاعل أو في المفعول أو في كليهما وإذا كان ذلك كذلك فذلك الحال المتحددة اذا أوجبت ان لكل حال مفردة فاعلا فلا بد أن يكون الفاعل لها اما فاعل آخر فلا يكون ذلك الفاعل هو الاول ولا يكون مكنفيا بفعله بنفسه بل بغيره واما أن يكون الفاعل لذلك الحال التي هي شرط في فعله هو نفسه فلا يكون ذلك الفعل الذي فرض صادر عنه أو لا بل يكون فعله لتلك

معنى أن صفة القابلية سبب لعدم امكان وجوب المقبول في القابل فلا نسلم ذلك غاية الامر انها ليست سببا لامكان وجوب المقبول في القابل ولا يلزم من عدم سببيتها لامكان وجوب المقبول أن تكون سببا لعدم امكانه حتى تلزم المنسافة بين اللزمين فيمتنع اجتماعهما بسبب امتناع اجتماع لازميهما ثم قولهم الفعل وحده موجب في الجملة والقبول وحده ليس بموجب أصلا ان أراد به كما هو الظاهر ان القبول ليس سببا لوجوب فلا يلزم ثبوت امتناع الوجوب فلا يصح ترتيب قوله ولو اجتمع في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب

وامتناعه من تلك الجهة وان أراده ان القبول بسبب الامتناع الوجوب فهو ممنوع (فان قلت) هب ان القبول ليس سببا لامتناع الوجوب لئلا يكون سببا للوجوب والفعل سبب للوجوب فلو اجتمع في ذات واحدة من جهة واحدة لزم أن تكون الذات الواحدة من جهة واحدة سببا للوجوب وغير سبب للوجوب ولا شك في استحالة (قلت) الفعل والقبول انما يحملان على تلك الذات بالاشتقاق لا بالمواطاة ولا يلزم من كون المفهومين المتناقضين محو اي عليهما مواطاة ان يحملا على تلك الذات بالمواطاة حتى

يلزم صدق قولنا الذات موجب في الجملة والذات ليس موجب أصلا فيلزم التناقض (وقولنا) الذات باعتبار قابليته غير موجب مجرد عبارة وليس المقصد إلا أن القبول غير موجب أي ليس منشأ فليتنامل والله الموافق للعدد والهادي إلى سبيل الرشاد (ثم) ان تنزلنا عن هذا المقام نقول لهم ان أرادة المقابل لا يكون فاعلا أصلا فالدليل على تقدير تمامه لا يساعده وان أرادة الشيء الواحد لا يكون قابلا لشيء وفاعله من جهة واحدة فعلى تقدير تسليمه لا يفسدكم ولا يضرن لأن المبدأ الأول فيه جهات واعتبارات كما تحققت من قبل فيجوز أن يكون قابلا لصفاته باعتبار ذاته وفاعلا لها باعتبار جهات اعتبارية فلا يثبت في الصفات الحقيقية عنه تعالى وهو المقصود من هذه المسئلة وقد يجاب عن الدليل المذكور أيضا بأنه لا يجوز أن يكون ما يقال له الفاعلية نوعين مختلفين يكون نسبة الفاعل إلى

الحال التي هي شرط في المفعول قبل فعله المفعول وهذا لازم كما ترى ضرورة إلا أن يجوز مجوزان من الأحوال الحادثة في الفاعلين ما لا يحتاج إلى محدث وهذا بعيد الأعلى من يجوز ان ههنا أشياء تحدث من تلقاها وهو قول الأوائل من القدماء الذين أنكروا الفاعل وهو قول بين سقوطه بنفسه وفي هذا الاعتراض من الاختلال أن قولنا ارادة أزلية وارادة مقولة بأشترك الاسم بل متضادة فان الارادة التي في الشاهد هي قوة فيها امكان فعل أحد المتقابلين على السواء وامكان فعلهما المرادين على السواء بعد فان الارادة هي شوق الفاعل إلى فعل اذا فعله كف الشوق وحصل المراد وهو هذا الشوق والفعل هو متملق بالمقابلين على السواء ما اقلنا ههنا مبدأ أحد المتقابلين فيه أزل ارتفع هذا الارادة بقل طبعها من الامكان إلى الوجوب واذا قيل ارادة أزلية لم ترتفع الارادة بحضور المراد واذا كانت لأولها لم يتجدد منها وقت من وقت لحصول المراد الا تعين الا ان نقول انه يؤدي البرهان إلى وجود فاعل لقوة ليست هي الارادة ولا طبعية ولكن «هاها» الشرع ارادة كما أدى البرهان إلى أشياء هي متوسطة بين أشياء يظن في بادئ الرأي أنها متعاقبة وليست متعاقبة مثل قولنا موجود لا داخل العالم ولا خارجه (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل هذا محال بين الاحالة لان الحادث موجب وأسبابا وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجب يستحيل أيضا وجوده موجب قد عت شرائط ايجابه وأسبابه وأركانه حتى لم يبق شيء منها منتظرا البتة ثم يتأخر عنه الموجب بل وجوده موجب عند تحقق الموجب بتمام شروطه ضروري وتأخره محال حسب استحالة وجود الحادث الموجب بلا موجب فقبل وجود العالم كان المراد موجودا والارادة موجودة ونسبتهما إلى المراد موجود ولم يتجدد دمر بد ولا ارادة ولا تجددت للارادة نسبة لم تكن قبل فان كل ذلك تغير في كيف تجدد المراد وما المانع من التجدد قبل ذلك وحال التجدد لم يتغير عن حال عدم التجدد في شيء من الأشياء ولا في أمر من الأمور ولا في حال من الأحوال ولا في نسبة من النسب بل الأمور كما كانت بعينها ثم لم يكن وجود المراد بغير بعينها كما كانت فوجد المراد ما هذا الا غاية الاحالة (قلت) وهذا بين غاية اليقين ان الاعداد من ينكر احدي المقدمات التي وضعنا قبل لكن أبو حامد انتقل من هذا البيان إلى مثال وضعي يشوش به هذا الجواب عن الفلاسفة وهذا هو قوله (قال أبو حامد رضي الله عنه) وليس استحالة هذا الجنس في الموجب والموجب الضروري الذي قبل في العرف والوضعي فان الرجل لو لفظ بطلاق زوجته ولم تحصل البيئونة في الحال لم يتصور ان تحصل بعده لانه جعل اللفظ عليه كالموضع والاصطلاح فلم يقل تأخر المفعول الا أن بهلتي الطلاق عجي والغدا يدخل الدار فلا يقع في الحال ولكن يقع عند عجي الغدا وعند دخول الدار فانه جعله عليه بالاضافة إلى شيء منتظر فلما لم يكن حاضرا في الوقت وهو الغدا ودخول الدار توقف حصول الموجب على حضور ما ليس بحاضر فحصل الموجب الا وقد تجدد أمر وهو الدخول وحضور الغدا حتى انه لو أدمر يدان يؤخر الموجب عن اللفظ غير منوط بحصول ما ليس بحاصل لم يقل مع انه الواضح بذاته المختار في تفصيل الوضع فاذا لم يكن وضع هذا فهو ما لم يقع فيه فكيف نعلقه في الايجابات الذاتية العقلية الضرورية وأما في العادات فيحصل بقصدنا لا يتأخر عن القصد مع وجود القصد اليه الامناع فان تحقق القصد والقدرة وارتفعت الموانع لم يقل تأخر المقصود اليه وانما يتصور ذلك

المفعول في أحد النوعين بالوجوب وفي الآخر بالامكان الخاص فلا تكون نسبة الفاعل إلى المفعول في هذا النوع من الفاعلية بالوجوب فلا يمنع أن يكون الفاعل بهذا النوع من الفاعلية قابلا لأنتم الدعوى الكلية وهو مردوباته لاشك في أن كل فاعل نظر إلى الفاعلية المشتركة بين الفاعليتين يمكن أن تكون نسبتته إلى المفعول بالوجوب على معنى أن الفاعلية المشتركة لا تمنع من كون الفاعل موجبا للمفعول ولا من عدم كونه موجبا للمفعول فالحذور باق بعينه اللهم إلا أن يقال ندهي

ان اشتراك الفاعلية بين الفاعليتين اشتراك لفظي لا معنوي وليس بينهما فذر مشترك تكون نسبة الفاعل الى المفعول بامكان الوجود
نظر الى ذلك ولا يخفى بعده وقد يفسر هذه الدعوى بوجه آخر وهو ان القبول والفعل اثران فلا يصدران عن مؤثر واحد من جهة
واحدة لامرء ويجاب باننا لانسلم ان القبول اثر ولولم فلا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وما تمسكوا به عليه فقد عرفت حاله والله
اعلم **الفصل التاسع في ابطال قولهم في نفي الصفات** ذهب الفلاسفة الى ان المبدأ الاول ليس له صفات زائدة على

ذاته بل هي عين ذاته
لا على معنى ان هناك ذاتا
وله صفة وهما متحدان
حقيقة كما يتخيل في بادئ
النظر من ظاهر الكلام
فانه ظاهر البطلان لا يذهب
اليه عاقل اذ كل واحد
من الصفة والموصوف
يشهد بغيرته اصاحبه بل
على معنى ان ذاته تعالى
يترتب عليه ما يترتب على
ذات وصفة معا مثلا
ذاتك غير كافية في
انكشاف الاشياء لك بل
تحتاج فيه الى صفة العلم
الذي يقوم بك بخلاف
ذاته تعالى فانه لا يحتاج في
انكشاف الاشياء وظهرها
عليه الى صفة تقوم به بل
المفهومات منكشفة له
لاجل ذاته فذاته بهذا
الاعتبار حقيقة العلم
وكذا الحال في سائر صفاته
ومرجعه اذا حقق الى نفي
الصفات مع حصول
ناتجها وغراتها وبهذا
يندفع ما ذكره الامام
الغزالي من ان العلم صفة
وعرض يستدعي موصوفا
فالقول بان المبدأ الاول
في ذاته علم والحال انه قائم
بنفسه كالقول بان كلاما

في العزم لان العزم غير كاف في وجود الفعل بل العزم على الكتابة لا يوقع الكتابة ما لم يتجدد قصد هو
انسان في الانسان يتجدد حال الفعل فان كانت الارادة القديمة في حكم قصدنا الى الفعل فلا يتصور
تأخر المقصود الا لما منع ولا يتصور تقدم المقصد اذ لا يعقل قصد في اليوم الى قيام في الغد الا بطريق
العزم وان كانت الارادة القديمة في حكم عزمنا فلا بد من ذلك كافي في وقوع العزم عليه بل لا بد من تجديد
انبيات قصدى عند الاجاد وهو قول بالتفريق بين عيني الاشكال في ان ذلك الانبيات او المقصد او
الارادة او ما شئت ان تسميه لم يحدث الآن ولم يحدث قبل فاما ان يبقى حادنا بلا سبب او يتسلسل الى
غير نهاية ويرجع حاصل الكلام الى انه وجد الموجب بتمام شروطه ولم يبق امر متغير ومع ذلك
بتأخر الموجب ولم يوجده في مدة لا يرتقي الوهم الى او طبا بل آلاف سنين لا يتقضى شيء منها ثم انقلب
الموجب ووجودا بقتة ووقع من غير امر يتجدد وشرط تحقق وهذا محال (قلت) هذا المثال الوضعي الوهمي
من الطلاق اوهم انه يؤكده بحجة الفلاسفة وهو يوهن الان الاشعرية لها ان تقول انه كما تأخر وقوع
الطلاق في اللفظ الى وقت حصول الشرط من دخول الدار او غير ذلك كذلك تأخر وقوع العالم عن
اجاد الباري سبحانه اباه الى وقت حصول الشرط الذي تعاق به وهو الوقت الذي قصد فيه وجوده
لكن ليس الامر في الوضعيات كالامر في العقلات ومن شبه هذا الوضعي بالعلمي من اهل الظاهر قال
لا يلزم هذا الطلاق ولا يقع عند حصول الشرط المتأخر عن تطبيق المطلق لانه يكون طلاقا وقع من غير
ان يتفرق به فعل المطلق ولا نسبة للعقول من المطبوع في ذلك المفهوم الى الموضوع المصطلح عليه (ثم
قال ابو حامد) مجيبا عن الاشعرية وال جواب ان يقال استحالة ارادة قدعة متعلقة باحداث شيء اى شيء
كان تعرفونه بضرورة العقل او نظره وعلى اغتصم في المنطق ان تعرفون الا ليق بين هذين الحدين مجد
اوسط او من غير حد اوسط فان ادعيت حد اوسط وهو الطريق الثاني فلا بد من اظهاره وان ادعيت عدم
معرفة ذلك ضرورة فكيف لم يشارككم في معرفته مخالفوك والفرقة المعتقدة لحديث العالم بارادة قدعة
لا يحصرها بلد ولا يحصيا عدد ولا شبهة في أنهم لا يكبرون العقول عن سادامع المعرفة فلا بد من اقامة
برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك اذ ليس في جميع ما ذكره الا الاستبعاد المجرد والتمثيل
بعدمنا وارادتنا وهو فاسد فلا تنصاهي الارادة القدعة المقصود الحادثة او بالاستبعاد المجرد فلا يكتفي من
غير برهان (قلت) هذا القول هو من الاقوال الركيكة الاتباع وذلك ان حامله هو انه اذا ادعى مدعى ان
وجوده فاعل بجميع شروطه لا يمكن ان يتأخر عنه مفعول فلا تخول ان يدعى معرفة ذلك اما بقياس واما
انه من المعارف الاولى فان ادعى ذلك بقياس وجب عليه ان يأتي به ولا قياس هنالك وان ادعى ان ذلك
مدركا بمعرفة اولية وجب ان يعترف به جميع الناس خصوصهم وغيرهم وهذا ليس بصحيح لانه ليس من
شرط المعروف بنفسه ان يعترف به جميع الناس لان ذلك ليس أكثر من كونه مشهورا كما انه ليس
يلزم فيما كان مشهورا ان يكون معروفا بنفسه (ثم قال) كالحجيب عن الاشعرية فان قيل نحن بضرورة
العقل ندعم انه لا يتصور موجب بتمام شروطه من غير موجب وتجويز ذلك مكابرة بضرورة العقل
(قلنا) وبالله الفصل بينكم وبين خصوصكم اذ قالوا لكم انما بالضرورة ندعم احالة القول من يقول ان ذاتا
واحدة عالمية بجميع الكائنات من غير ان يوجب ذلك كثرة في ذاته ومن غير ان يكون العلم زائدا على

السواد والبياض قائم بنفسه وبالطريق الذي يعلم استحالة قيام صفات الاجسام بنفسها دون الاجسام يعلم ان صفات الاحياء من العلم
والقدرة وغيرها لا تقوم بانفسها بل انما تقوم بالذات فاذا قد سلموا من المبدأ الاول القيام بنفسه ووردوا الى حقائق الاعراض
والصفات التي لا تقوم لها بنفسها ثم ان الحكماء استدلوا على مطلوبهم هذا بان الاول تعالى لو كان له صفة زائدة على ذاته قائمة به لكانت
تلك الصفة ممكنة لا محتاجا الى موصوفها ومحتاجة الى علة لا مكانة لتلك العلة لا تخلو من ان يكون ذات المبدأ الاول او غيره فان

كان الأول لم يزل كونه الشيء الواحد من جميع الوجوه قابلاً للصفة وفاعلاً لها وأنه محال وإن كان غيره لم يحتاج الواجب في صفته إلى غيره وهو أيضاً محال والجواب أننا نختار أن ذات المبدأ الأول هلة لها وإن كان لا نسلم لزوم كون الشيء الواحد من جميع الوجوه قابلاً للصفة وفاعلاً لها وإنما يلزم ذلك لو كان المبدأ الأول واحداً من جميع الوجوه وهو ممنوع فأنك قد عرفت سابقاً أن فيه كثرة بحسب حثيات اعتبارية ولو سلم فلأنه استحال كون الشيء ٦ الواحد من جميع الوجوه قابلاً للصفة وفاعلاً لها وما استدلو به فقد عرفت ضعفه (ويمكن)

أن يقال أيضاً على طريق البحث دون التحقيق عليها غير المبدأ الأول مما هو متناول له واستحالة احتياج الواجب في صفته إلى غيره ممنوعة فإن الدليل ما قام الأعلى وجوده موجود مستغن في ذاته ووجوده عن هلة غيره وأما استغناؤه وعدم احتياجه في صفاته إلى شيء آخر فلم يدل عليه حقيقة (فإن قلت) صفته صفة كمال فلو احتاج في صفاته إلى غيره لم يستلزم استحالته من غير (قلت) ما ذكرته عين الدعوى معبراً عنها بعبارة أخرى وما الدليل عليها نعم لو احتاج ذاته في وجوده إلى تلك الصفات لزم من استنادها إلى غيرها احتياج الذات في وجوده إلى غيره فلا يكون واجباً لكن احتياج الذات في وجوده إلى غيره من تلك الصفات ممنوع وقد يستدل لهم على امتناع كون صفاته تعالى زائدة عليه قائمة به بأنه لو كانت صفاته زائدة على ذاته يكون محتاجاً إلى تلك الصفات فلا يكون غنياً مطلقاً إذا لقي المطلق هو

الذات ومن غير أن يتعدد العلم بتعدد المعلوم محال وهذا مذهبكم في حق الله تعالى وهو بالنسبة إلينا وإلى غيره منافي غاية الاحالة ولكن يقولون لا يقاس العلم القديم بالحادث وطائفة منكم استشهدوا بحالة هذا فقالوا إن الله تعالى لا يعلم الأنفس فهو العاقل وهو المعقول وهو العقل والكل واحد (فإن قال قائل) اتحاد العقل والعاقل والمعقول معلوم الاستحالة بالضرورة إذ تقدير صانع للعالم لا يعلم صنعه محال بالضرورة والقديم إذا لم يعلم الأنفسه تعالى عن قولهم وعن قول جميع الزائغين علواً كبيراً لم يكن يعلم صنعه البتة بل لا تتجاوز الزامات هذه المسائل (قلت) حاصل هذا القول أنهم لم يدعوا تجويز خلاف ما أظهرنا من ضرورة امتناع تراخي مفعول الفاعل عن فعله بحسبنا وبغير قياس أداهم إليه بل ادعوا ذلك من قبل البرهان الذي أدى إلى حدوث العالم كالم يدع الفلاسفة رد الضرورة المعروفة في تعدد العلم والمعلوم إلى اتحادهما في حق الباري سبحانه الأمان قبل برهانه زعموا أنه أداهم إلى ذلك في حق القديم وأكثر من ذلك من ادعى من الفلاسفة رد الضرورة في أن الصانع لا يعرف ولا يد مصنعه إذ قال في الله سبحانه أنه لا يعرف إلا ذاته وهذا القول إذا قوبل هو من جنس مقابلة الفاسد بالفاسد وذلك أن كل ما كان معروفاً عرفنا بآبائنا وعاماً في جميع الموجودات فلا بد برهانه يناقضه وكل ما وجد برهانه يناقضه فأنما كان معقولاً بآبائنا أنه تعين لأنه كان في الحقيقة فلذلك إن كان من المعروف بنفسه الميقني بتعدد العلم بالمعلوم في الشاهد والغائب فحقن نفعاً أنه لا برهان عند الفلاسفة على اتحادهما في حق الباري تعالى وأما إن كان القول بتعدد العلم بالمعلوم ظناً فيمكن أن يكون عند الفلاسفة برهان وكذلك إذا كان من المعروف بنفسه أنه لا يتأخر مفعول الفاعل عن فعله ويدعي رده الأشعرية من قبل أن عندهم في ذلك برهان ونحن نعلم على القطع أنه ليس عندهم في ذلك برهان وهذا أمثاله إذا وقع فيه الاختلاف فأنما يرجع الأمر فيه إلى اعتبارها بالقطعة الغائبة التي لم تنشأ على رأي ولا هو إذا سددته بالعلامات والشروط التي فرق بها بين اليقين والظنون في كتاب المنطق كما أنه إذا تنازع اثنان في قول ما فقال أحدهما موزون وقال الآخر ليس بموزون لم يرجع الحكم فيه إلا إلى القطعة السليمة التي تدرك الموزون عن غير الموزون وإلى علم العروض وكان من يدرك الوزن لا يتخلل بأدراكه عند ادراكه من ينكره وكذلك الأمر فيهما هو يقين عند المرة لا يتخلل به عنده إنكار من ينكره وهذه الأقاويل كلها في غاية الوهي والضعف وقد كان يجب عليه أن لا يشك في كتابه بهذه الأقاويل إن كان قصده فيه اقناع الخواص ولما كانت الزامات التي أتى بها في هذه المسئلة أجنبية وغريبة عن المسئلة قال في أثر هذا قبل بل لا تتجاوز الزامات هذه المسئلة (فنعقول) لهم يتم تنكيرهم على خصومهم إذا قالوا قدم العالم محال لأنه يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لانهاية لأعدادها ولا حصر لأحاديثها مع أن لها سداً ورسوماً ونصفاً إلى قوله فيلزمكم القول بأنه ليس بشفع ولا وتر كما سننصه بعد وهذه أيضاً معارضة سفسطائية فإن حاصلها هو أنه كما أنكم تهزؤون عن نقض دليلنا في أن العالم محدث وهو أنه لو كان غير محدث لكانت دورات لا شفع ولا وتر كذلك تهزؤون عن نقض قولكم أنه إذا كان فاعل لم يزل مستوفياً بشرط الفعل أنه لا يتأخر عنه مفعوله وهذا القول غايته هو إثبات الشك وتقريره وهو من أغراض السفسطائيين (وأنت) بأهذا الناظر في هذا الكتاب فقد سمعت الأقاويل التي قالها الفلاسفة في إثبات أن

ما لا يحتاج إلى غير ذاته (وجوابه) أن يقال إن أريد بالاحتياج إلى تلك الصفات الاحتياج العالم في وجوده إليها فلزمه ممنوع وإن أريد في انكشاف الأشياء وأمثاله فاللزم مسلم ولكن لا نسلم استحالة للازم فإن الدليل ما دل على وجوده موجود يكون في وجوده مستغنياً عن جميع ما سواه وأما احتياجه في انكشاف الأشياء وغيره مما لا يتوقف الوجود عليه إلى صفات قائمة به فلم تتم حجة على امتناعه (قال الإمام الغزالي) إن لهم مسلكتين في امتناع كون صفاته زائدة عليه (أحدهما)

انه اذا كانت الصفة زائدة على ذاته فاما ان يستقضى كل منهما عن الآخر في وجوده او يفتقر كل منهما الى الآخر او يحتاج أحدهما الى الآخر دون العكس (والأول) يستلزم تعدد الواجب وهو محال (والثاني) أن لا يكون الشيء منهما واجبا وهو خلاف الفرض (والثالث) أن يكون أحدهما وهو ما يحتاج الى الآخر معلولا فلا يكون واجب الوجود بل الواجب هو الآخر فقط ومهما كان معلولا افتقر الى سبب فيؤدي الى أن ترتبط ذات واجب الوجود بسبب وهو أيضا محال (وثانيهما) ٧ انه لو كان له صفة زائدة على ذاته تكون تلك

الصفة تابعة للذات وكان الذات سببا لها فكأنت معلولة فلا يكون واجب الوجود قال وهذا المسلك هو الأول بعينه مع تغيير عبارته (واجاب) عن المسلك الأول بوجهين (أحدهما) على طريق البحث دون التحقيق (والآخر) على طريق التحقيق بمحصل الأول هو انكم ان ابطأتم القسم الأول أغنى استغناء كل من الموصوف والصفة عن الآخر بلزوم التمدد في الواجب وقد بينا انه لا برهان لكم على امتناع تعدده على أن مسألة امتناع تعدد الواجب لا تتم الا بالبناء على نفي الكثرة بحسب الذات والصفة وبحسب الاجزاء فثبتت نفي الكثرة بحسب الذات والصفة بامتناع تعدد الواجب دور ومحصل الثاني هو وانما تختار ان الذات في قوامه غير محتاج الى صفة والصفة محتاجة الى الموصوف قولكم فلا تكون واجبة الوجود (قلنا) ان أردتم واجب الوجود ما لا يحتاج الى علة

الما لم قديم في هذا الدليل والا قويل التي قالتها الاشعرية في مناقضة ذلك فاصح أدلة الاشعرية في ذلك واصح الاقويل التي قالتها الفلاسفة في مناقضة أدلة الاشعرية بما نصه هذا الرجل (قال أبو حامد) فنقول بتم تذكر ون على خصوصكم اذ قالوا قدم العالم محال لانه يؤدي الى اثبات دورات للفلك لانهاية الأعداد ما ولا حصر لا حادها مع ان لها سداور بعواوص فان ذلك الشمس بدور في سنة وذلك زحل في ثلاثين سنة فتكون دورة زحل ثلاث عشر دورة الشمس ودورة المشتري نصف سدس دورة الشمس فانه يدور في اثني عشر سنة ثم انه كالانهاية لا عدد دورات زحل لانهاية لا عدد دورات الشمس مع انه ثلث عشر بل لانهاية لا دورات الثوابت الذي يدور في ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة كما انه لانهاية للحركة المشرقية التي للشمس في اليوم واللييلة مرة (فلو قال قائل) هذا مما يعلم استحالة ضرورة فم اذا تنفصلون عن قوله بل لو قال قائل اعداد هذه الدورات شفع أو نرا وشفع ووتر جميعا أو لا شفع ولا وتر فان قلتم شفع ووتر جميعا أو لا شفع ولا وتر فم لم يطلانه ضرورة وان قائم شفع فالشفع يصير ووتر أو واحد فكيف أعوز ما لانهاية له واحد وان قائم ووتر فالوتر يصير بواحد شفعا فكيف أعوز ذلك الواحد الذي يصير به شفعان فيلزمكم القول بانه ليس بشفع ولا وتر (قلت) حاصل هذا القول انه اذا توهمت حركات ذاتا أو دار بين طرفي زمان واحد ثم توهم حدهم من كل واحد منهما بين طرفي زمان واحد فان نسبة الجزء من الجزء هي نسبة الكل من الكل مثل ذلك انه اذا كانت دورة زحل في المدة من الزمان التي تسمى ثلاثين سنة ثلث عشر دورات الشمس في تلك المدة فانه اذا توهمت جملة دورات الشمس الى جملة دورات زحل منوقت في زمان واحد بعينه لم يلزم ولا بد أن تكون نسبة جميع ادوار الحركة من جميع ادوار الحركة الاولى هي نسبة الجزء من الجزء وأما اذا لم يكن بين الحركتين الكليتين نسبة لكون كل واحد منهما بالقوة أي لا مبدأ لها ولا نهاية وكانت هنالك نسبة بين الاجزاء لكون كل واحد منهما بالفعل وليس يلزم أن يتبع نسبة الكل الى الكل نسبة الجزء الى الجزء كما وضع القوم فيه دليلهم لانه لا نسبة توجد بين عظيمين أو قديرين كل واحد منهما الفرض لانهاية له فاذا القديما كما كانوا يفرضون مثلا جملة حركة الشمس لا مبدأ لها ولا نهاية لها وكذلك حركة زحل لم يكن بينهما نسبة أصلا فيلزم من ذلك أن تكون الجملتان متناهيتين كما يلزم في الجزأين من الجملة وهذا بين بنفسه فهذا القول يوهم انه اذا كانت نسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة الاكثر الى الاقل وهذا انما يلزم اذا كانت الجملتان متناهيتين وأما اذا لم تكن هنالك نهاية فلا كثرة هنالك ولا قلة واذا وضع ان هنالك نسبة هي نسبة الكثرة الى القلة توهم انه يلزم عن ذلك محال آخر وهو ان يكون ما لانهاية له أعظم مما لانهاية له وهذا انما هو محال اذا أخذ شيان غير متناهيين بالفعل لانه حينئذ توجد النسبة بينهما وأما اذا أخذ بالقوة فليس هنالك نسبة فهذا هو الجواب في هذه المسئلة لا ما أجاب به أبو حامد عن الفلاسفة وبهذا يخل جميع الشكوك الواردة لهم في هذا الباب واعتبرها كلها وهو ما جرت به عادتهم أن يقولوا انه اذا كانت الحركات الواقعة في الزمان الماضي حركات لانهاية لها فليس يوجد منها حركة في الزمان الحاضر المشار اليه الا وقد انقضت قبلها حركات لانهاية لها وهذا صحيح ومعترف به عند الفلاسفة ان وضعت الحركة المتقدمة شرطافي وجود المتأخرة وذلك انه متى لم أن توجد واحدة منها لم يلزم أن توجد قبلها أسباب لانهاية لها وليس يجوز أحد من الحكماء وجود أسباب

فاعلية فلانسل ان الصفة لو احتاجت الى الموصوف لم أن لا تكون واجبة الوجود فلم لا يجوز أن يقال كما ان ذات الواجب قديم لا ما حل له فكذلك صفته قديم معه ولا فاعل لها وان أردتم واجب الوجود أن لا يكون محتاجا في وجوده الى قابل سلم ان الصفة لا تكون واجبة الوجود على هذا المعنى ولكنها قديمة لا فاعل لها فلا يلزم ارتباط واجب الوجود بسبب فالنجيل لذلك والدليل لم يدل الاعلى قطع التيسيل في الملل الفاعلية وقطع التسلسل يحصل بفاعل له صفات لا فاعل له ولا صفاته وهو محل صفاته وليس له محل قابل

وأجاب عن الثاني بأنه إن أراد بكون الصفة تابعة للذات وكون الذات سببها أن الذات علة فاعلية لها وإنها مفعولة للذات فمتوخ
فإن ذواتنا ليست بعلة فاعلية معلومنا وإن أراد أن الذات محل وان الصفة تقوم بقيام الصفات الموصوفات فسلم ولكن لا يلزم منه
أن يكون لها فاعل ولم لا يجوز أن تكون قديمة قائمة بالذات من غير أن يكون لها فاعل فلا يلزم أن لا تكون واجبة الوجود بالمعنى المراد
وأما عدم كونها واجبة الوجود بالمعنى الأخير ٨ فلا دليل على استحالة هذا ما ذكره (فان قيل) ان أراد بقوله في المسلك الأول

لأنهاية لها كما تجوز الدهرية لأنه يلزم عنه وجود مسبب من غير سبب ومتحرك من غير محرك لكن
القوم لما أدام البرهان إلى أن ههنا مبدأ محركاً أزلياً ليس لوجوده ابتداء ولا انتهاء وإن فعله يجب أن
يكون غير متراخ عن وجوده لزم أن لا يكون له فاعل مبدأ كالحال في وجوده، والا كان فعله ممكلاً لضرورة
فلم يكن مبدأ أول فيلزم أن تكون أفعال الفاعل الذي لا مبدأ لوجوده ليس لها مبدأ كالحال في وجوده
وإذا كان ذلك كذلك لزم ضرورة أن لا يكون واحد من أفعاله الأولى شرطاً في وجود الثاني لأن كل
واحد منهما ما هو غير فاعل بالذات وكون بعضهما قبل بعض هو بالعرض بخوضوا وجوداً لانهاية له
بالعرض لا بالذات بل لزم أن يكون هذا النوع مما لانهاية له أمر ضرورياً بما لوجوده مبدأ أول أزلي
وليس ذلك في أمثال الحركات المتتابعة أو المتصلة بل وفي الأشياء التي يظن بها أن المتقدم سبب للتأخر
مثل الإنسان الذي يولد له إنسان مثله وذلك أن المحدث للإنسان المشار إليه بإنسان آخر يجب أن يترقى
إلى فاعل أزلي قديم لا أول لوجوده ولا لحداته إنساناً عن إنسان فيكون كون إنسان عن إنسان آخر
إلى ما لانهاية له كونه بالعرض والقبلية والبعدية بالذات وذلك أن الفاعل الذي لا أول لوجوده كما لا أول
لأفعاله التي يفعلها إلا أنه كذلك لا أول لآلته التي يفعل بها أفعاله التي لا أول لها من أفعاله التي من
شأنها أن تكون باسطة فلما اعتقد المتكلمون في ما بالعرض أنه بالذات دفعوا وجوده وعسر حل قولهم
وظنوا أن دليلهم ضروري وهذا من كلام الفلاسفة بين فانه قد صرح رئيسهم الأول وهو أرسطو بأنه لو
كان للحركة حركة لما وجدت الحركة وأنه لو كان للاسطقس اسطقس لما وجد الاسطقس وهذا القول مما
لانهاية له ليس عندهم مبدأ ولا منتهى ولذلك ليس يصدق على شيء منه أنه قد انقضى ولأنه قد دخل في
الوجود ولا في الزمان الماضي لأن كل ما انقضى فقد ابتدئ وما لم يتبدأه لا ينقضى وذلك أخصاً بين في
كون المبدأ وانهاية من المضاف ولذلك يلزم من قال أنه لانهاية لدورات الفلك في المستقبل أن لا يضع
لها مبدأ لأن ما له مبدأ فله نهاية وما ليس له نهاية فليس له مبدأ وكذلك الأمر في الأول والأخر أعني ما له
أول فله آخر وما لا أول فله فلا آخر له وما لا آخر له فلا انقضاء لجزء من أجزائه بالحقيقة وما لا مبدأ لجزء من
من أجزائه بالحقيقة فلا انقضاء له ولذا إذا سأل المتكلمون الفلاسفة هل انقضت الحركات التي قبل
الحركة الحاضرة كان جوابهم أنها لم تنقض لأن من وضعهم أنها لا أول لها فلا انقضاء لها فيهم المتكلمين
أن الفلاسفة يسلمون انقضاءها ليس بمحجج لأنه لا ينقض عندهم إلا ما ابتدئ فقد تبين لك أنه ليس في
الدلة التي حكاهما عن المتكلمين في حدوث العالم كفاية في أن تبلغ مرتبة اليقين وأنها ليست لحق
بمراتب البرهان ولا الأدلة التي أدخلها وحكاهما عن الفلاسفة في هذا الكتاب لاحقة بمراتب البرهان
وهو الذي قصدنا به في هذا الكتاب وأفضل ما يجاب به من سأل عما دخل من أفعاله في الزمان
الماضي أن يقال دخل من أفعاله مثل ما دخل من وجوده لأن كليهما لا مبدأ له وأما ما أجاب به أبو حامد
عن الفلاسفة في كسر دليل كون الحركات السهاوية بعضها أسرع من بعض والرد عليهم فهذا نصه
(قال أبو حامد) فان قيل محل الفلك في قواكم أنها جلة مركبة من أجزاء هذه الدورات معدومة أما
الماضي فقد انقضى وأما المستقبل فلم يوجد بعد والجلة أنارة إلى موجودات حاضرة ولا موجودات ههنا
ثم قال هو في مناقضة هذا (قلنا) العدد ينقسم إلى الشفع والوتر ومسئيل أن يخرج عنه سواء كان

فيؤدي إلى أن يرتبط ذات
واجب الوجود بسبب ان
الذات الموصوفة تكون
محتاجة إلى علة خارجية
ليكون صفتها معلولة لها
فعدم لزومه مما ذكره سابقاً
ظاهر إذ لم يلزم منه الآن
تكون الصفة معلولة
محتاجة إلى علة وأما ان
تلك العلة هي غير الذات
حتى يعلم احتياج الذات
إلى ما في صفاتها فلم يلزم قط
بل اللازم أحد الأمرين
أما كون القابل فاعلاً
أو كون الذات محتاجة إلى
علة خارجية في صفاتها كما
قررناه فيما سبق وإن أراد
أن واجب الوجود الذي
هو الصفة يكون مرتبطاً
إلى علة ومحتاجاً إليها فظاهر
الفساد إذا الحكماء لا يقولون
بكون الصفة واجبة على
تقدير يزادتها وقيامها
بذات الواجب حتى يدفع
ذلك الاحتمال بلزوم المحال
الذي هو كون الواجب
معلولاً (قلنا) المحل الصحيح
هو المعنى الأول ولعل
اكتفاءه على أحد
اللازمين اظهر واستحالة
الأخرى زعمهم وعليه ينبغي
أن يحمل كلامه في الدليل

الثاني فليتنامل في تطبيق عبارته على هذا المعنى (ثم اعلم) أن ما ذكره في جوابه الأول عن المسلك الأول من أن العدد
مسئلة امتناع تعدد الواجب لا يتم إلا بالبناء على نفي الكثرة عن الواجب بحسب الذات والصفة فائباتها بدور غير موجه لأن مسألة
امتناع تعدد الواجب قد ذكر نفسه لها دليلين نقلنا عن الحكماء بأن أحدهما مبني على نفي الكثرة والأخر غير مبني عليه فاقول بانها
لا يتم إلا بالبناء على نفي الكثرة لوجهه على أن الدليل المبني على نفي الكثرة محصله على ما ذكره المحققون هو أن الواجب بنفس

المساهية فلو كان مشتركين اثنين لتمازيا التبعين فيلزم تركب كل منهما بما به الاشتراك وما به الامتياز وهو محال في التوحيد على نفي الكثرة بحسب الاجزاء لا الكثرة بحسب الذات والصفة فيتوقف نفي الكثرة بحسب الذات والصفة على مشكلة التوحيد التي تتوقف على نفي الكثرة بحسب الاجزاء فلا دور أصلا اللهم إلا أن يراد بالتركيب في دليل التوحيد مجرد الكثرة سواء كان بحسب الاجزاء أو باعتبار الذات والصفة من غير بناء لذلك الدليل على كون الوجوب نفس المساهية وذلك لا يلائم ٩ كلام الحكيم في كتبهم ولا كلام

النقطة عنه - م وأما جوابه التحقيق فبناءه على ان علة الحاجة الى المؤثر الحدوث لا الامكان على ما هو رأى قدماء المتكلمين فالقديم سواء كان ذاتا أو صفة لا يحتاج الى مؤثر ولا يثبت علمك بعد املك أن الشيء إذا كان محتاجا الى قابل في وجوده فهو من حيث هو لا يستقل بوجوده فاذا نظر الى ذاته من حيث هي هي كان الوجود والعدم بالنظر اليهما متساويين والا فان كان أحد الطرفين أولى به لذاته فان امتنع الطرف الآخر بسبب تلك الاولوية الناشئة من ذاته كان هذا الطرف الاول لذاته واجبا فيكون ذاته من حيث هو مستقلا في وجوده و ليس كذلك فان لم يتنع الطرف الآخر جاز وقوه نظرا الى ذاته بسببه فيتوقف اولوية الطرف الاول على انتفاء سبب الطرف الآخر لان اولوية أحدهما منافية لا اولوية الآخر سواء تعدد السبب أو اتحد فلا تكون تلك الاولوية الثابتة للطرف الاول ثابتة له

المدد موجودا باقيا أو فانيا فاذا فرضنا عددا من الاعداد لمنا أن نعتقد انه لا يخلو من كونه شفعاً أو وزراً سواء قدرناها موجودة أو معدومة فانه ان اعدمت بعد الوجود لم تنعدم هذه القضية ولا تغيرت هذا متبني قوله وهذا القول انما يصدق فيما له مبدأ أو نهاية خارج النفس أو في النفس أعني حكم العقل عليه بالشفع والوتر في حال عدمه وفي حال وجوده وأما ما كان موجودا بالقوة أي ليس له مبدأ أو لانه بالقدس يصدق عليه لانه شفع ولا نه وترو لانه ابتداء ولا نه لانه متناه ولا داخل في الزمان الماضي ولا في المستقبل لأن ما في القوة في حكم المدوم وهو الذي أراد الفلاسفة بقولهم ان الدورات التي في الماضي والمستقبل معدومة وتفصيل هذه المسئلة ان كل ما يتصف بكونه جملة محدودة ذات مبدأ أو نهاية فاما أن يتصف بذلك من حيث انه مبدأ أو نهاية خارج النفس واما أن يتصف بذلك من حيث هو في النفس لا خارج النفس فأما ما كان منه كلاً بالفعل ومحدودا في الماضي في النفس وخارج النفس فهو ضرورة اما زوج واما فرد واما ما كان منها جملة غير محدودة خارج النفس فانما لا تكون محدودة الامن حيث هي في النفس لان النفس لا تتصور ما هو غير متناه في وجوده فتتصف ايضا من هذه الجهة بأنها زوج أو فرد واما من حيث هو خارج النفس فلاست تتصف لا بكونها زوجا ولا فردا وكذلك ما كان منها في الماضي ووضع انه بالقوة خارج النفس أي ليس له مبدأ أو ليس يتصف لا بكونه زوجا ولا فردا إلا أن يوضع بالفعل أعني كونه ذاتا مبدأ أو نهاية الامن حيث هي في النفس كالحال في الزمان والحركة الدورية فواجب في طمهاها لا يكون زوجا ولا فردا إلا ان كانت من حيث هي في النفس والسبب في هذا الغلط أن الشيء إذا كان في النفس بصفة أو هم انه يوجد خارج النفس بتلك الصفة ولما لم يكن شئ مما وقع في الماضي يتصور في النفس الامتتاهيا ظن ان كل ما وقع في الماضي ان هكذا ما ما به خارج النفس ولما كان ما وقع من ذلك في المستقبل تعين على ما لانه في التصور بأن يتصور جزأ بعد جزأ فظن افلاطون والاشعرية انه يمكن أن تكون دورات الفلك في المستقبل لانها لها وهذا كله حكم خيالي لا برهاني ولذلك كان اضبط لاصله وأحفظ لوضعه من وضع ان العالم له مبدأ أن يضع انه له نهاية كما فعل كثير من المتكلمين وأما قول أبي حامد بهد هذا على انا نقول لهم انه لا يستحيل على أصلكم موجودات حاضرة هي أحاد متغيرة بالوصف ولانها لها وهي نفوس الأدميين المفاارقة للأبدان بالموت فهي موجودات لا توصف بالشفع ولا بالوتر فيم تنكرون على من يقول بطلان هذا بر ضرورة كما تدعيتم بطلان تعلق الارادة القديمة بالأحداث ضرورة وهذا الرأي في النفوس هو الذي اختاره ابن سينا وله مذهب ارسطوطاليس فانه قول في غاية الركاكة وحاصله انه لا ينبغي أن تنكر وأقولنا فيما هو ضروري عندكم انه غير ضروري اذ قد تضمنون أشياء ممكنة يدعي خصومكم ان امتناعها معلوم بضرورة العقل أي كما تضمنون أشياء ممكنة يرون انها ممتنعة كذلك تضمنون أنتم أشياء ضرورية وخصمكم تدعي انها ليست بضرورية وليس تقدرين في هذا كله أن تأوبا فصل بين الدهوتين وقد تبين في علم المنطق أن مثل هذه معاندة خطيئة ضعيفة أو سفطائية والجواب في هذا أن يقال ان الذي يدعي انه معلوم بالضرورة هو في نفسه كذلك والذي تدعون أنتم ان بطلانه معروف بالضرورة ليس كما تدعون وهذا لا سبيل الى الفصل فيه الا بالذوق كما لو ادعى انسان في قول ما انه موزون وادعى آخر انه غير موزون

٢ - تفاوت ابن رشد في ذاته بل مع انضمام عدم سبب الطرف الآخر والمفروض خلافه فاذا كان الطرفان متساويين نظرا الى ذاته يكون محتاجا الى الفاعل في رجحان أحد طرفيه على الآخر فان ضرورة العقل حاكمة بأن ترجح أحد المتساويين على الآخر محتاج الى مرجح خارج عن ذاته (فان قلت) اللازم من تساوي الطرفين نظرا الى ذاته الاحتياج الى أمر به يترجح أحد المتساويين على الآخر ومن أين يلزم أن يكون ذلك المرجح فاعلا ولم لا يجوز أن يكون ذلك المرجح شرطا أو محلا قابلا (قلت) احتياج

أحدا المتساويين في الوقوع إلى فاعل بوقته ضروري حاصل في أولية العقول تحاشيته أن يقال لم لا يجوز أن يكون الفاعل ذاته والامر الخارج الذي هو القابل أو غيره شرطاً في تأثير ذاته في وجوده فن قال إن مرتبة الوجود مقدمة على مرتبة الوجود مطلقاً سواء كان إيجاداً لنفسه أو لغيره لم يجوز أن يكون ذاته فاعلاً ولا لا تقدم عليه بالوجود فيقدم الشيء على نفسه ومن لم يقل به بل جواز أن تكون الذات من حيث هي فاعلة لوجودها ١٠ يلزمه تجوز ذلك في جميع الممكنات فلا يثبت حيثئذ كون الواجب تعالى فاعلاً

لوجودات الأشياء فليتنامل
 وأما جوابه عن المسلك
 الثاني فمحصوله راجع إلى
 جوابه التحقيق عن المسلك
 الأول من تجسوز كون
 المصفة القديمة مستغنية
 عن العلة الفاعلية وقد
 هرفت ما فيه ثم اعترض
 على نفسه بأنه إذا أثبت ذاتاً
 وصفة وحلولاً للمصفة في
 الذات كان هناك تركيب
 وكل تركيب يحتاج إلى
 مركب ولذلك لم يحز أن
 يكون المبدأ الأول جسماً
 (وأجاب) بأن قول القائل
 كل تركيب يحتاج إلى
 مركب كقوله كل موجود
 يحتاج إلى موجود فيقال
 له الأول موجود وقديم
 لاعلة له ولا موجود له
 فكذلك يقال هو موصوف
 قديم لاعلة لذاته ولا اصفته
 ولا لقيام صفته بذاته بل
 الكل قديم بلا علة وامتناع
 كون الأول جسماً انما هو
 لكون الجسم حادثاً هذا
 ولا يخفى عليك بعد تأملك
 أن الوجود إذا لم يكن
 عارضاً للماهية كما ذهب
 إليه الحكماء في وجود
 الواجب لا يلزمه وصمة
 الاحتياج ونقص الامكان

اذا كان البيان في ذلك ذوق الفطرة السليمة الفائقة وأما وضع نفوس من غير هيولى كثيرة بالعدد فقبح
 معروف من مذهب القوم لأن سبب الكثرة والعديدية هي المادة ههناهم وسبب الاتفاق في الكثرة
 العديدية هي الصورة وأما أن توجد أشياء كثيرة بالعدد واحدة بالصورة بغير مادة فمحال وذلك أنه لا يتجزأ
 شخص بوصف من الأوصاف إلا بالعرض اذ قد كان يوجد مشاركاله في ذلك الوصف غيره وانما يفرق
 الشخص من الشخص من قبل المادة وأيضاً فامتناع ما لا نهاية له على ما هو موجود بالفعل أصل معروف
 من مذهب القوم سواء كان أجساماً أو غير أجسام ولا تعرف أحد افرق بين ماله وضع في هذا المعنى إلا
 ابن سينا فقط وأما سائر الناس فلا أعلم أحداً منهم قال هذا القول ولا يلزم أصلاً من أصولهم فهي خرافة
 لأن القوم يشكرون وجود ما لا نهاية له بالفعل سواء كان جسماً أو غير جسم لأنه يلزم عنه أن يكون ماله
 نهاية أكثر مما لا نهاية له وأما ابن سينا فغاية قصده اقتناع الجمهور فيما اعتادوا وما عايناه من أمر النفس لكنه
 قول قابل للاقتناع فانه لو وجدت أشياء بالفعل لا نهاية لها لكان الجزء مثل الكل أعني اذا قسم ما لا نهاية
 له على جزأين هـ مثال ذلك أنه لو وجد خط أو عدد لا نهاية له بالفعل من طرفيه ثم قسم بقسمين لكان
 كل واحد من قسميه لا نهاية له بالفعل فكان يكون الكل والجزء لا نهاية له لكل واحد منهما بالفعل وذلك
 مستحيل وهذا كله انما يلزم اذا وضع ما لا نهاية له بالفعل لا بالقوة (قائل أبو حامد) فان قيل فالصحيح رأى
 أفلاطون وهو أن النفوس قديمة وهي واحدة وانما تنقسم في الأبدان فاذا فارقتها عادت إلى أصلها
 واتحدت (قلنا) فهذا أقبح وأشنع وأولى بأن يعتقدهم الفالضرورة العقل فانا نقول نفس زيد عین نفس
 عمر وأوغيره فان كانت هيته فهو باطل بالضرورة فان كل واحد يشعر بنفسه ويعلم أنه ليس بنفس غيره
 ولو كان هو عينه لتساوي في العلوم التي هي صفات ذاتية للنفوس داخله مع النفوس في كل إضافة فان
 قلتم أنه عين وانما تنقسم بالتعلق بالأبدان قلنا وانقسام الواحد الذي ليس له عظم في الحجم بكمية مقدارية
 محال بضرورة العقل فكيف يصير الواحد اثنين بل القابل لا فائتم يعود ويصير واحداً بل هذا يعقل
 فيما له عظم وكمية كما البصر ينقسم بالجدول في الأنهار ثم يعود إلى البحر فاما ما لا كمية له فكيف ينقسم
 واقصده من هذا كله أن نبين انهم لم يجهزوا خصومهم عن معتقدهم في تعلق الإرادة القديمة بالأحداث
 الا بدعوى الضرورة في امتناع ذلك وانهم لا ينقسمون عن بدعي الضرورة عليهم في هذه الأمور
 على خلاف معتقدهم وهذا لا يخرج عنه (قلت) اما زيد فهو غير عمر وبالعدد وهو وعمر واحد
 بالصورة وهي النفس فلو كانت نفس زيد مثلاً غير نفس عمر وبالعدد مثل ما هو زيد غير عمر وبالعدد
 لكانت نفس زيد ونفس عمر واثنين بالعدد واحداً بالصورة فكان يكون للنفس نفس فاذا مضى طرآن
 تكون نفس زيد وعمر واحد بالصورة وانما يلحقه الكثرة العديدية أعني القسمة
 من قبل المواد فان كانت النفس ليست تملك اذا هلك البدن أو كان فيها شيء بهذه المصفة فواجب اذا
 ما رقت الأبدان أن تكون واحدة بالعدد وهذا العلم لا سبيل إلى افشائه في هذا الموضع والقول الذي
 استعمل في ابطال مذهب أفلاطون هو سفسطائي وذلك أن حاصله هو أن نفس عمر وأما أن تكون هي
 عين نفس زيد وأما أن تكون غيرها لكنها ليست هي نفس عمر وفهي غيرها فان الغير اعم منه ترك
 وكذلك هو يقال على عدة ما يقال عليه الغير فنفس زيد وعمر هي واحدة من جهة كثيرة من جهة
 كانت قلت واحدة من جهة الصورة كثيرة من جهة المادة الحاملة لها وأما قوله أنه لا يتصور انقسام

الا

وأما اذا كان الوجود زائداً على الماهية فالعقل بضروريته يحكم بأنه لا بد في انصاف الماهية به

من فاعل اما الذات كما ذهب إليه المتكلمون في حق الواجب أو غيره كما هو في الممكنات وليس التركيب مما لا يحتاج إلى شيء أصلاً
 كوجود الغير العارض للماهية ضرورة احتياجه إلى ما يحصل منه التركيب فلا بد له من مركب هو اما الذات أو غيرها فلا يتصور
 قيام صفة بذات من غير أن يكون ذلك القيام معلاً لا بشيء من ذات أو غيرها ولا بصفة موجود من غير احتياج فهو وجوده إلى

فأهل كما تحققته من قبل ثم إن الحكماء لما ذهبوا إلى أن المبدأ الأول جات عظمتها لا يجوز أن تكون له صفات موجودة زائدة على ذاته كائنه مع أنهم يقولون أنه مبدأ أول وجود واحد قديم وباقي واجب الوجود وعقل وعاقل ومعقول ومريد وقادر وحى زعموا أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد بالإضافة إلى شيء أو سلب شيء عنه والسلب لا يوجب كثرة في ذات السلب عنه ولا بالإضافة فوجب كثرة فانه إذا قيل له مبدأ فهو إشارة إلى أن وجود غيره منه وهو سبب له فهو ١١ إضافة له إلى مملوالاته وإذا قيل له

أول فهو إضافة إلى الموجودات بعده وإذا قيل موجود فعنه أنه وجود محض ليس به عرض للماهية وإذا قيل قديم فعنه سلب العدم عنه أولا وإذا قيل باق فانه سلب العدم عنه آخر وإذا قيل واجب الوجود فعنه أنه وجود لا علة له وهو مبدأ للغير فيكون جمعا بين السلب والإضافة وإذا قيل عقل فعنه أنه موجود برئ عن المادة بذاته يدرك ذاته لا بصورة منتزعة منه فان الشيء إذا أدرك بصورة كانت تلك الصورة عقلا أى تعقلا وادراكا وإذا أدرك بذاته كانت تلك الذات بهذا الاعتبار عقلا وإذا قيل عاقل فعنه أن ذاته المجردة عن المادة ولو أحققها ماهية مجردة هي ذاته فهو عاقل ذاته وإذا قيل معقول فعنه أن هو بته المجردة لذاته فهو معقول ذاته فان المعقول هو الذى حصل ماهيته المجردة لشيء والعاقل هو الذى له ماهية مجردة لشيء وليس في شرط هذا الشيء أن يكون هو هو أو آخر بل

الافيه له كية فقول كاذب بالجزء وذلك إن هذا صادق فيما ينقسم بالذات فالمنقسم بالذات هو الجسم مثلا والمنقسم بالعرض هو مثل انقسام البياض الذى فى الاجسام بانقسام الاجسام وكذلك الصور والنفس هي منقسمة بالعرض أى بانقسام محالها والنفس أشبه شيء بالصور وكما أن الضوء ينقسم بانقسام الاجسام المنبثقة ثم بعد هذا اتحاد الاجسام كذلك الارض فى النفس مع الابدان فانيته مثل هذه الاقويل السفسطائية قبيح فانه يظن به انه من لا يذهب عليه ذلك وانما أراد بذلك مدهاته أهل زمانه وهو بعيد من خلق القاصدين لآظهار الحق وامل الرجل معذور بحسب وقته ومكانه فان هذا الرجل امتحن فى كتبه ولا يكون هذه الاقويل ليست بعقيدة نوعا من أنواع اليقين قال والمقصود من هذا كله ان نبين انهم لم يجهزوا خصوصهم عن معتقدهم فى تعلق الارادة القديمة بالاحداث الابدعوى الضرورة فانهم لا ينقسمون عن يدعى الضرورة عليهم فى هذه الامور على خلاف معتقدهم وهذا لا يخرج عنه (قلت) اما من ادعى فيما هو معروف بنفسه أنه بحالته ما نه بخلاف تلك الحالة فليس يوجد قول بنفسه به عنه لان كل قول انما يبين بامور معروفة ليستوى فى الاقدار منها الخصمان فاذا ادعى انقسم فى كل قول خلاف ما وضعه محاصره لم يكن للخصم سبيل الى مناظرته لكن من هذه صفة فهو خارج عن الانسانية وهؤلاء هم الذين يجب تأديبهم بترك حل الشبهة وامان ادعى فى المعروف بنفسه أنه غير معروف بنفسه لموضع شبهة دخلت عليه فهذا الدواء وهو حل تلك الشبهة والجواب وامان لم يتعرف بالمعروف بنفسه لانه ناقص الفطرة فهذا السبيل الى اقامه شيئا ولا معنى لتأديبه ايضا فانه مثل من كلف الاعمى أن يتعرف بتصور الألوان أو وجودها (قال أبو حامد رضى الله عنه) محض على الفلاسفة فان قيل هذا ينقلب عليكم فى ان الله تعالى قبل خلقه العالم كان قادرا على الخلق بقدرسته وأوستين لانهاية لقدرته فكانه صبر ولم يخلق ثم خلق ومدة الترك متناهية أو غير متناهية (فان قلتم) متناهية صار وجود الباري متناهيأ أولا وان قلتم غير متناهية فقد انقضت مدة تمام المكنات لانهاية لاهدادها (قلنا) المدة والزمان مخلوقان عندنا وسنبين حقيقة الجواب عن هذا فى الانفصال عن دليلهم الثانى (قلت) أكثر من يقول بحديث العالم يقول بحديث الزمان معه فلذلك كان قوله ان مدة الترك لا تخفى لوان تكون متناهية أو غير متناهية قول غير صحيح فان ما لا ابتداء له لا ينقضى ولا ينتهى ايضا فان انقسم لا يسلم ان الترك مدة وانما الذى يلزمهم ان يقال حدوث الزمان هل كان يمكن فيه ان يكون طرفه الذى هو مبدأه أبعد من الآن الذى نحن فيه اذ ليس يمكن ذلك فان قالوا ليس يمكن ذلك فقد جعلوا مقدارا محدودا لا يقدر اصانع أكثر منه وهذا شنيع ومستهيل عندهم وان قالوا انه يمكن ان يكون طرفه أبعد من الآن من الطرف المخلوق قبل وهل يمكن فى ذلك الطرف الثانى ان يكون طرفه أبعد منه فان قالوا نعم ولا بد لهم من ذلك قيل فهنا امكان حدوث مقادير من الزمان لانهاية لها ويلزمكم ان يكون انقضاءها على قولكم فى الدورات شرطا فى حدوث المقدار الزمانى الموجود منها وان قلتم ان ما لانهاية له لا ينقضى فما الزمت خصوصكم فى الدورات الزمكم فى امكان مقادير الأزمنة الحادثة وذلك ان الفرق بينهما ان تلك الامكانات الغير المتناهية وهى المقادير التى لم تخرج الى الفعل وامكان الدورات التى لانهاية لها قد خرجت الى الفعل (أقول) امكانات الاشياء هى الامور اللازمة للاشياء سواء كانت متقدمة على

شيء مطلقا أم من هو أو غيره فالاول اذاله ماهية مجردة لشيء هو عاقل وباعتبار ان ماهيته المجردة لشيء فهو معقول وهذا الشيء هو ذاته فهو عاقل بان له الماهية المجردة التى لشيء هو ذاته ومعقول بان ماهيته المجردة لشيء هو ذاته ومن تأمل قليلا علم ان العاقل يقتضى شيئا معقولا وهذا الاتضاء لا يتضمن ان ذلك الشيء آخر هو فقد تبين ان كونه عاقلا ومعقولا لا يوجب فيه كثرة البتة وإذا قيل قادر فتعنى به انه ان شأه يفعل وان لم يشأ لم يفعل وهو بهذا المتناهية اذ ليس من شرط ذلك انه لا يدوان يشاء اذ يقال فلان قادر على ان يتلى نفسه وان

علم انه لا يقتل وهو صادق واذا قلنا لو اراد فعل لا بشرط في صدق هذه المتصلة صدق جرائها بل جازان يكونا كاذبتين مع صلتها وكل ما هو مريد له فهو كائن وما ليس مريد له فغير كائن والذي هو مريد له لولم يكن مريد له لما كان وما لا يريد له لو اراده لكان واذا قيل مريد فنعني به انه عالم بما يصدر عنه وليس كارهه فكون الارادة عين العلم وهو عين الذات والقدرة ايضا راجعة الى الذات لا ما فتقر فيها بصدور عنا الى تحريك الآلات البدنية ١٢ كالبديل والجل وغيرهما ونفتقر في ذلك التحريك الى قوة تكون مبدأ لنا وهذه القوة هي

المسماة بالقدرة في حقنا وما يصدر عنه تعالى ليس يفتقر الى شيء من ذلك بل المراد تابع لارادته كما هو مراد فلا يحتاج في تحصيل ما يحصل منه الى أمر زائد على ذاته كما في حقنا ولذلك أمثلة فينا تناسل به لامن كل وجه وهو انك تتصور وجهات قبل اليه فتتبعه حركة بعض الاعضاء وتتصور أرا يتبعه تغير وجهك وتتصور أرا يتغير منك الشهوة والشوق وليس سبب ما ذكر من الأمور الا التصور من غير استعمال آلة واذا قيل له حتى لم يرد به الا أنه عالم بغيض عنه الوجود الذي يسمى فعلا له فان الحى هو الفعالي الدراك فأحد الامرين المعتبرين في الحياة هو الفعل والايحادي هو اضافة له الى معلوله والآخر هو كونه عالما وهو ايضا غير زائد عليه كما علمت فلا تكون حياته زائدة على ذاته ايضا اذا عرفت هذا وتأملت ما ذكرناه أمكنك أن ترجع سائر ما يطلق عليه الى نفس الذات أو الاضافة أو السلب فلا تطيل الكلام بتفصيلها (قال الامام الغزالي) رحمه الله تعالى من قال منهم بأن الاول تعالى يعلم غيره كالشجيرة على

الاشياء أو مع الاشياء على ما يرى ذلك قوم فهي ضرورة تعدد الاشياء فان كان يستحيل بعد وجود الدورة الحاضرة وجود دورات لانهاية لها يستحيل وجود امكانات دورات لانهاية لها الا ان لقائل ان يقول ان الزمان محدود المقدار اعني زمان العالم فليس يمكن وجود زمان أكبر منه ولا أصغر كما يقول قوم في مقدار العالم ولذلك أمثلة هذه الاقاييل ليست برهانية ولكن كان الاحتفاظ بمن يضعه ان لا عالم محدنا ان يصنع الزمان محدود المقدار ولا يصنع الامكان منتهى ما على الممكن وان يصنع العظم كذلك متناهيا لكن العظم له كل والزمان ليس له كل (قال أبو حامد رضى الله عنه) حاكيا عن الفلاسفة لما أنكر خصومهم ان يكون من المعارف الاولى تراخي فعل القديم عن القديم بنوع من الاستدلال على هذه القضية قال فبم تتكرون على من ترك دهور الضرورة وبديل علم آمن وجه آخر الى قوله والا فلا يتصور تغيير الشيء عن مثله بحال (أقول) حاصل ما حكى هو عن الفلاسفة في هذا الفصل في الاستدلال على انه لا يمكن ان يوجد حادث عن فاعل اذانه ليس يمكن ان يكون هنالك ارادة وهذا العناد انما تأتى لهم بانهم تسلموا من خصومهم ان المتغيرات كلها متممة له بالاضافة الى الارادة القديمة ما كان منها في الزمان مثل المتقدم والمتأخر وما كان منها وجودا في الكيفية المتضادة مثل البياض والسواد وكذلك العدم والوجود هما عندهم متممات لان بالاضافة الى الارادة الازلية فلما تسلموا هذه المقدمة من خصومهم وان كانوا لا يعترفون بها قالوا لهم ان من شأن الارادة ان لا ترجح فعل أحد المتلين على الثاني الا بمخصص وعلة توجد في أحد المتلين ولا توجد في الثاني والواقع أحد المتلين عنها بالاتفاق فكان الفلاسفة تسلموا لهم في هذا القول انه لو وجد لازلا ارادة لا يمكن ان يصدر حادث عن قديم فلما عجز المتكلمون عن الجواب لجؤا الى ان قالوا ان الارادة القديمة صفة من شأنها ان تغير الشيء عن مثله من غير ان يكون هنالك مخصص يرجح فعل أحد المتلين على صاحبه كما ان الحرارة صفة من شأنها ان تسخن والبرودة صفة من شأنها ان تبرد بالعلوم فقال لهم خصومهم من الفلاسفة هذا محال لا يتصور وقوعه لان المتماثلين عند المريد على السواء لا يتعلق فعله باحدهما دون الثاني الا من جهة ما هما غير متممات لاني اعني من جهة ما في أحدهما صفة ليست في الثاني (أقول) اذا كانا متممات لاني من جميع الوجوه ولم يكن هنالك مخصص أصلا كانت الارادة تتعلق بهما على السواء واذا كانا متعلقا بهما على السواء وهي سبب الفعل فليس يتعلق الفعل باحدهما أولى من تعلقه بالثاني ولان يتعلق بالفعلين المتضادين معا وامان لا يتعلق باحدهما وكلا الامرين مستحيل في القول الاول كما أنهم سلموا لهم ان الاشياء كلها متممة له بالاضافة الى الفاعل الاول والزمهم ان يكون هنالك مخصص أقدم منه وذلك محال فلما أجابوهم بان الارادة صفة من شأنها ان تغير المثل عن مثله عما هو مثل عائدوهم بان هذا غير مفهوم ولا معقول من معنى الارادة فكأنهم ناكروهم في الاصل الذي كانوا سلموه هذا هو حاصل ما احتوى عليه الفصل وهو نقل الكلام من المسئلة الاولى الى الكلام في الارادة والنقل فعل سفسطائي (قال أبو حامد) بحسبها عن المتكلمين في اثبات الارادة والاعراض من وجهين أحدهما ان قولكم ان هذا لا يتصور هرقوة ضرورة أو نظرا ولا يمكن دعوى واحد منهما وتخليكم بأرادته مقاسية فاسدة تضاهي المقاسية في العلم وعلم الله تعالى يفارق علمنا في أمور رقررناها فلم تبعد والمفارقة في الارادة بل هو كقول القائل ذات

الوجود (قال الامام الغزالي) رحمه الله تعالى من قال منهم بأن الاول تعالى يعلم غيره كالشجيرة على وجوده وغيره من محققين يلزمه ان يكون فيه نوع كثرة اذ لا شك ان علمه بذاته غير علمه بغيره اذ لا يستحيل في الوهم ان يقدر علمه بذاته مع انشاء علمه بغيره فلو كان أحدهما عين الآخر لم يمكن ان يتوهم وجود أحدهما دون الآخر كما لا يمكن ان يتوهم وجود ذاته دون وجود ذاته فهما اذن شيان وعلمه بذاته وان سلم انه عين ذاته لكن علمه بغيره اذ لم يكن عين علمه بذاته لا يكون راجعا الى ذاته فيحقق هناك نوع كثرة

(وأما من قال منهم بأن المبدأ الأول جل ذكره لا يعلم الذات تعالى عن قول المطلبين غلوا كبيرا) فهم مع التزامهم هذه الشناعة التي استكشف متأخر وهم عن نصرتها حيث يلزمهم تم فصل مملولاته عليه تعالى إذ لا شك في أن العلم شرف وإن عدمه نقصان والملك والانسان وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه ومبدأه وغيره والاول لا يعرف الانفسه فهو ناقص بالنسبة الى آحاد الناس فضلا عن الملائكة بل البهايم مع شعورها بنفسها تعرف أمورا أخرى سواها لم يتخلصوا أيضا عن الكثرة ١٣ لانهم ان قالوا يكون علمه بذاته غير

موجودة لا خارج العالم ولا داخله ولا متصلا ولا منفصلا لا يعقل لاننا لا نعقله في حقنا قيل هذا عمل وهي وأما دليل العقل فقد ساق العقلاء الى التصديق بذلك فم تنكر ون على من يقول دليل العقل ساق الى اثبات صفة لله تعالى من شأنه تغيير الشيء عن مثله فان لم يطابقها أهم الارادة فلتقسم باسم آخر فلا مشاحة في الاسماء وانما أطلقناها نحن باسم الشرع والافعال لا رادة موضوعه في اللغة لتعيين ما فيه غرض ولا غرض في حق الله تعالى وانما المقصود المعنى دون اللفظ على انه في حقنا لا نسلم ان ذلك غير متصور فانا نفرض عرتين متساويتين بين يدي المتشوق اليهما اما جرح عن تناولهما جميعا فانه يأخذ احدهما لا محالة بصفة شأنه تخصيص الشيء عن مثله وكل ما ذكر عوه من الخصصات من الحسن أو القرب أو تبسر الاخذ فانا نقدر على فرض انتفاءه ويبقى امكان الاخذ فانه بين امرين اما ان تقولوا انه لا يتصور التساوي بالاضافة الى اغراضه فهو حقا وفرضه ممكن واما ان تقولوا ان التساوي اذا فرض بقي الرجل المتشوق ابدأ متصيرا ينظر اليهما فلا يأخذ احدهما بمجرد الارادة والاختيار المنفك عن الغرض وهو ايضا محال يعلم بطلانه ضرورة فاذا ن لا يدرك كل ناظر شاهدا أو غائبا في تحقيق الفعل الاختياري من اثبات صفة شأنه تخصيص الشيء عن مثله (أقول) حاصل هذه المعاندة ينحصر في وجهين (أحدهما) انه يسلم أن الارادة التي في الشاهد هي التي يستحيل عليها ان غير الشيء عن مثله بما هو مثل وان دليل العقل قد اضطر الى وجود صفة هذا شأنه في الفاعل الاول وما يظن من انه ليس بمحاك وجود صفة بهذه الحال فهو مثل ما يظن انه ليس هنام وجود لا هو داخل العالم ولا خارجة وعلى هذا فتكون الارادة الموصوف بها الفاعل سبحانه والانسان مقول باشترك الاسم كالحال في اسم العلم وغـير ذلك من الصفات التي وجودها في الازل غير وجودها في المحـدث وانما نسبها ارادة بالشرع وظاهر ان أقصى مراتب هذا العنادات جدلي لان البرهان الذي ادى الى اثبات صفة بهذه الحالة أعنى ان تخصص المثل بالايحاد عن مثله انما هو وضع المرادات متماثلة وليست متماثلة بل هي متقابلة اذ جميع المتقابلات كلها اراجعة الى الوجود والعدم وهي غاية التقابل الذي هو تقيض التماثل فوضعهم ان الاشياء التي تتعلق بها الارادة متماثلة وضع كاذب وبأى القول فيه بعد (فان قالوا) انما قلنا انهم امتماثلة بالاضافة الى المريد الاول اذ كان مقدسا عن الاغراض والاغراض هي التي تخصص الشيء بالفعل عن مثله (قلنا) أما الاغراض التي حصوها مما تركل به ذات المريد مثل اغراضنا التي نحن من قبلها تتعلق ارادتنا بالاشياء فهي مستحيلة على الله سبحانه لان الارادة التي هذا شأنها هي شوق الى التمام عند وجود النقصان في ذات المريد (وأما الاغراض) التي هي لذات المريد لان المراد يحصل منه لمر يدشى لم يكن له بل انما يحصل ذلك المراد فقط كإخراج الشيء من العدم الى الوجود فانه لا شك في أن الوجود أفضل له من العدم أعنى للشيء المخرج وهذه هي حال الارادة الأزلية مع الموجودات فانه انما يختارها ابدأ أفضل المتقابلين وذلك بالذات وأولاهذا هو أحد صنفى المعاندة التي تضمنها هذا القول أما المعاندة الثانية فانه لم يسلم انتفاء هذه الصفة عن الارادة التي في الشاهد ورام أن يثبت أنه يوجد لنا في الاشياء المتماثلة ارادة غير الشيء عن مثله وضرب لذلك مثلا مثل أن يفرض بين يدي رجل عرتين متماثلتين من جميع الوجوه ويقدرانه لا يمكن ان يأخذهما معا ويقدرانه ليس متصورا في واحدة منهما مخرج ما به

ذاته فقد جاءت الكثرة وان قالوا يكونه عنه فقد ارتكبوا باطلا اذ لا فرق بين شذوذهم وبين كائنا بان علم الانسان بذاته عين ذاته وهو حقا اذ يعقل وجود ذاته في حالة هو فيها غافل عن ذاته ثم تزول غفلة ويقتنه لذاته فيكون شعوره بذاته غير ذاته لا محالة والقول بأن الانسان قد يخلو عن العلم بذاته ثم يطرأ عليه فيكون غيره لا محالة بخلاف الاول لا يفيدهم لان الغير به لا تعرف بالطريان والمقارنة فان عين الشيء لا يجوز أن يطرأ على شيء غير الشيء اذا قرن الشيء لم يصبر هو ولم يخرج عن كونه غيرا فبان كان الاول لم يزل عالما بذاته لا يلزم ان علمه بذاته عين ذاته فان الوهم يتسع بتقدير الذات ثم طريان الشعور ولو كان هو الذات بعينه لما تصور هذا التوهم ولا يخفى عليك ان ما ذكره من الاستدلال على مغايرة العلم بالذات العلم بذاته انما يتم نوعا حقيقته انما يمكن توهم انتفاء أحدهما مع

ثبوت الآخر وهو ممنوع مانه يجوز ان يكون لشي واحد لوازم مختلفة غير متناقضة صادقة على ذلك الشيء مساوية له ويعلم تلك اللوازم ولا يعلم ذلك الشيء بحقيقته ولا تصادق تلك اللوازم في توهم ان ماصدق عليه كل منها غير ماصدق عليه الآخر فيمكن حينئذ ان يتوهم ثبوت ماصدق عليه أحدهما مع انتفاء ماصدق عليه الآخر مع ان ماصدق عليه شيء واحد في نفس الامر والحق ان من قال منهم بأن الله تعالى يعلم ذاته بذاته لا بصورة زائدة على ذاته ويعلم غيره لانه معلوم له وحاضر عنده من غير أخذ صورته منه فلا يلزم كثرته في المبدأ الاول

باعتبار العلم بذاته والعدم بغيره وأما الشيخ أبو علي فإنه قد ذهب في كتاب الاشارات الى أن علمه بذاته علم حتموري وهلم بما عدها لم يحصل صور الاشياء في ذاته فالكثرة لازمة عليه في علمه تعالى بغيره ويلزمه أيضا القول بكون الشيء قابلا وفعلا معا بالنسبة الى أمر واحد والقول بكونه محلا لمعولاته الممكنة وبأنه تعالى لا يوجد شيئا مما يبينه بذاته بل بتوسط الأمور والحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء ١٤ وقد ماؤهم القائلون بنفي العلم عنه تعالى وأفلاطون القائل بقيام الصور والمعقولة بذاتها

والمشاؤون القائلون باتحاد العقل بالعلم قول انما ارتكبوا تلك المحالات حذر من التزام هذه المعاني وأما الذين قالوا بأنه تعالى لا يعلم غيره تعالى عن قول المطلبين علما كبيرا فان مذهبه وان كان باطلا كما بينه الامام الغزالي رحمه الله تعالى لاستلزامه تفضيل معولاته عليه تعالى الا انه لا يلزمهم الكثرة فيه تعالى لان علم الشيء بنفسه علم حتموري عندهم لا يحتاج فيه الى صورة زائدة وليس يغفل الانسان عن وجود ذاته أصلا بل قد لا يلتفت اليه لاشتغاله بأمور آخر فيظن أنه غافل عن نفسه وليس بغافل وأما قوله فان الوهم يتسع لتقدير الذات ثم طريان الشهور فاصله راجع الى ما تقدم من امكان توهم الانعكاس وقد هرفت مافيه

فصل العاشر في تجهيزهم عن اثبات قولهم ان ذات الاول لا ينقسم بالجنس والفصل كالوالمبدأ الاول لا يجوز أن يتركب بحسب العقل من جنس وفصل واذا لم

لا بد أن يميز احداها بالاختصاص وهذا انطباع فانه اذا فرض شيء بهذه الصفة ووضع مر يد الحاجة الى كل التمر أو أخذ احدا من القربين في هذه الحال ليس هو تغيير المثل عن مثله وانما هو اقامة المثل بدل المثل فانه مهما أخذ به بلغ مراده وتم له غرضه فارادته انما تعلق بتغيير أخذ احداها عند الترتيب المطلق لا بأخذ احداها وتغييره عن ترك الأخرى أعني اذا فرضت الاغراض فيها متساوية فانه لا يؤثر أخذ احداها على الثانية وانما يؤثر أخذ واحدة منهما أيهما اتفق ويرجع على ترك الأخرى وهذا بين بنفسه فان تغيير احداها عن الثانية هو ترجيح احداها على الثانية ولا يمكن أن يترجح احدا المثلين على صاحبه بما هو مثل وان كان في وجودهما من حيث هما شخصان ليسا متماثلين لان كل شخصين يغير احدهما الثاني بصفة خاصة به فان فرضنا الارادة تعلقا بالمعنى الخاص من احدهما تصور وقوع الارادة باحدهما دون الثاني لان الغيرة بموجودة فيهما فاذا لم تتعلق الارادة بالتماثلين من جهة ما هما متماثلان فهذا هو معنى ما ذكره من الوجه الاول في الاعتراض (ثم ذكر أبو حامد) الوجه الثاني من الاعتراض على قولهم انه لا يوجد صفة غير احدا المثلين عن صاحبه فقال والوجه الثاني من الاعتراض هو اننا نقول انتم في مذهبكم ما استغنيت عن تخصيص الشيء عن مثله فان العالم وجد عن السبب الموجب له على هيئة مخصوصة تماثل تفاصيلها فلم يختص ببعض الوجوه واستحالة تمييز الشيء عن فعله في العقل وفي لزوم بالطبع أو بالضرورة لا تختلف الى قوله صار ثبوت الوضع به أولى من قبول الوضع وهذا ما لا يخرج عنه (قلت) محصل هذا القول ان الفلاسفة يلزمهم أن يترقبوا بان ههنا صفة في الفاعل للعالم تخصص الشيء عن مثله وذلك انه يظهر من أن العالم يمكن أن يكون بشكل غير هذا الشكل وبكيفية غير هذه الكيفية لانه يمكن أن يكون أكبر مما هو عليه أو أصغر واذا كان ذلك كذلك فهي مماثلة في اقتضاء وجوده قال الفلاسفة ان العالم إما أن يكون بشكله المخصوص وكيفية أجسامه المخصوصة وعدده المخصوص وانما هذا التماثل انما يتصور في أوقات الحدوث فانه ليس هنالك وقت كان حدوث العالم فيه أولى من غيره (قيل لهم) قد كان يمكنكم أن تجيبوا عن هذا بان خلق العالم وقع في الوقت الاصلح ولكنه نزيههم شيئين مماثلين ليس يمكن الفلاسفة أن يدعوا بينهما اخلافا (أحدهما) تخصيص جهة الحركة التي لا لافلاك (والثاني) تخصيص موضع القطبين من الافلاك فان كل نقطتين متقابلتين فرضنا في الخط الواصل من احداها الى الثانية بمرکز الكرة فانه يمكن أن يكونا قطبين فتخصيص نقطتين عن سائر النقط التي تصلح أن تكون قطبا للكرة الواحدة بعينها عن سائر النقط التي في تلك الكرة لا يكون الا عن صفة مخصوصة لاحد المثلين (فان قالوا) انه ليس يصلح أن يكون كل موضع من الكرة محلا لقطبين (قلنا لهم) يلزمكم على هذا الاصل ان لا يكون متشابه الاجزاء وقد قلتم في غير ما موضع انه بسيط وانه لما وضع هكذا كان له شكل بسيط وهو الكروي وأيضا فان ادعوا ان فيه مواضع غير متشابهة فقد يقال لهم من أي جهة صارت غير متشابهة بالطبع هل من جهة انها جسم أو من جهة انها جسم سماوي ولا يصح عدم التشابه من هاتين الجهتين واذا كان هذا كذلك كما يستقيم لهم قولهم ان الاوقات في حدوث العالم مماثلة كذلك يستقيم لتوهمهم ان جميع اجزاء الفلك في كونها أقطبا متساوية لا يظهر ان ذلك مختص منها بوضع دون وضع ولا بموضع ثبوت دون موضع فهذا هو تخصيص هذا العناد وهو خطي وذلك ان كثيرا من الأمور التي ترى

يكن له جنس ولا فصل لم يكن له حد اذا لم يتركب من الجنس والفصل الذاتيين وما يقال من انه مشترك بالبرهان للممكآت في كونه موجودا وللمعقول في المبدء ثبوت فهو ليس مشاركة في الجنس بل في الخارج الا ان مشاركة له كآفات انما هي في الوجود المطلق وهو خارج عن ماهيته لازم له والمبدء ثبوت اضافة لازمة له بالقياس الى معولاته خارجة عن ذاته وأما الوجود الخاص الواجب فهو عين ماهية الواجب ومخالف لوجودات الممكآت والحقيقة لا يشترك بينها الا في الوجود المطلق الذي هو خارج عنها لا يلزم

لها وأما الجوهرية فالمحققون لهم على أنه تعالى ليس بجوهر إذا الجوهر هو الموجود لا في موضوع وليس المراد بالموجود في شيء
الجوهر الموجود بالفعل والالزم من العلم بجوهرية الشيء العلم بوجوده وليس كذلك بل المراد أنه ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في
موضوع وهذا المعنى غير صادق على الواجب إذ ليس له عندهم ماهية يعرضها الوجود وإنما حقيقة هي الوجود الخاص الواجب فلا
يكون معنى الجوهر مشتركا بينه وبين غيره وهذه الدعوى وإن لم تكن مخالفة ١٥ لأصول الإسلام إلا أنه لما لم يتم دليلهم

على دعواهم تعرض له
الامام حجة الإسلام الفزالي
فاقتضينا أثره والمشهور
منهم في بيان هذه الدعوى
مسلكان الأول هو المسلك
العام الذي يدل على نفي
التركيب عنه مطلقا سواء
كان من أجزاء متميزة في
الخارج أو من أجزاء متميزة
في الذهن وهو أنه لو تركيب
الواجب من أجزاء متميزة
في الذهن أو في الخارج
لاحتاج الواجب لذاته في
ذاته ووجوده إلى جزئه
بحسب نفس الامر وجميع
أجزائه الشيء وإن كان نفس
ذلك الشيء لكن كل واحد
من أجزائه غيره فلا يكون
ذاته مع قطع النظر عن
الغير الذي هو كل واحد من
أجزائه كافيا في وجوده
بل يكون ذاته في نفسه
ووجوده محتاجا إلى غيره
والاحتاج إلى الغير بحسب
نفس الامر يمكن فيلزم
كون الواجب ممكنا وجوابه
أن يقال ليس معنى كون
الأجزاء العقلية أجزاء للماهية
الآن العقل ينتزع من
نفس الذات البسيطة مع
قطع النظر عن عوارضها
بحسب الاستعدادات
والشروط المقتضية لها

بالبرهان أنها ضرورية في بادئ الرأي ممكنة (حكى عن الفلاسفة) أنهم يزعمون أن البرهان قام
عندهم على أن العالم مؤلف من خمسة أجسام جسم لا ثقيل ولا خفيف وهو الجسم السماوي الكروي
المحرك دورا وأربعة أجسام اثنان منها أحدهما ثقيل بالاطلاق وهي الأرض التي هي مركز كرة الجسم
المستدير وخفيف بالاطلاق وهي النار التي هي في مقعر الفلك المستدير وأن الذي يلي الأرض هو الماء
وهو ثقيل بالاضافة إلى الهواء خفيف بالاضافة إلى الأرض ثم يلي الماء الهواء وهو خفيف بالاضافة إلى الماء
وثقيل بالاضافة إلى النار وإن سبب استيعاب الأرض للثقل المطلق هو كونها في غاية البعد من الحركة
الدائرة ولذلك كانت هي المركز الثابت وأن السبب في الخفة للنار بالاطلاق هو أنها في غاية القرب من
الحركة المستديرة وأن التي بينهما من الأجسام أغوار جديف الأمر أن جميعا أعني الثقل والخفة لا يكونان
في الوسط بين الطرفين أعني الموضع الأبعد والأقرب وأنه لو لا الجسم المستدير لم يكن هنالك لا ثقيل ولا
خفيف بالطبع ولا أسفل ولا فوق بالطبع لا بالاطلاق ولا بالاضافة ولما كانت مختلفا بالطبع حتى تكون
الأرض مثلا من شأنها أن تتحرك إلى موضع آخر وكذلك ما بينهما من الأجسام فإن العالم أغمايتهما هي
من جهة الجسم الكروي لأن الجسم الكروي متناه بذاته وطبيعته إذا كان يحيط به سطح واحد مستدير وأما
الأجسام المستقيمة فليست متناهية بذاتها إذا كان لا يمكن فيها زيادة ولا نقصان ولذلك كانت غير
متناهية بذاتها وإنما كان هذا لم يصب أن يكون الجرم المحيط بالعالم الاكبريا والافكانت الأجسام
يجب أن تنتهي إما إلى أجسام أخرى غير ذلك إلى غير نهاية وأما أن ينتهى إلى اللهاء وقد تبين امتناع
الامر من فن تصور هذا علم أن كل عالم يفرض لا يمكن أن يكون الأمن هذه الأجسام وأن الأجسام
لا تخلو أن تكون إما مستديرة فتكون لا ثقيلة ولا خفيفة وإما مستقيمة فتكون إما ثقيلة وإما خفيفة
أعني إما تاروا وإما أرضا وإما ما بينهما من هذه لا تكون إلا مستديرة أو في محيط مستدير لأن كل جسم إما
أن يكون متحركا من الوسط أو إلى الوسط وإما حوالى الوسط وإن من تحركات الاجرام السماوية عينا
وشمالا امتزجت الأجسام وكان منها جميع الكائنات المتضادة وإن هذه الأجسام الأربعة لا تزال من
أجل هذه الحركات في كون دائم وفساد دائم أعني في أجزائها وأنه لو ذهبت حركتها من هذه الحركات
لفسد هذا النظام والترتيب إذا كان ظاهرا أن هذا النظام يجب أن يكون تابعا للعدد الموجود من هذه
الحركات وأنه لو كانت أقل أو أكثر لاختل هذا النظام أو كان نظاما آخر وإن عدد هذه الحركات إما
على طريق الضرورة في وجودها وإما على طريق الافضل وهذا كله فلا قطع هنا في تبينه ببرهان
وإن كنت من أهل البرهان فانظر في مواضعه واسمع هنا قاريل هي أقنع من أقاريل هؤلاء فأنها وإن
لم تغدك اليقين فأنها اتفقت غلبة ظن بمحركك إلى وقوع اليقين بالنظر في العلوم وعليك أن تتوهم أن
كل كرة من الاكر السماوية فهي حية من قبل أنها ذات أجسام محدودة المقدار والشكل وأنها
متحركة بذاتها من جهات محدودة لا من أي جهة اتفقت وكل ما هذا صفتة فهو حى ضرورة أعني أنه
إذا رايها جسمها محدود الكيفية والكمية يتحرك في المكان من قبل ذاته من جهة محدودة منه لا من
قبل شيء خارج عنه ولا من أي جهة اتفقت من جهاته وأنه يتحرك معالي وجهين متقامين قطعنا أنه
حيوان وإنما لا من قبل شيء خارج لأن الحديد يتحرك إلى جبر المغناطيس إذا حضره حجر

مفهومات متعددة بعلقة بها يسمى أعني اجناسا وأخصها هذه المفهومات وإن كانت متميزة في الذهن بحسب أنفسها ووجوداتها
أيضا لأنها صور لشيء واحد في حد ذاته بسيط لا تعدد فيه غايته أن ذلك الامر البسيط بحيث يجوز أن يؤخذ من ذاته بدون اعتبار عوارضه
مفهومات متعددة محمولة عليه فإن أراد باحتياجه إلى الغير في ذاته ووجوده هذا لا قدر فلا نسلم استحالة واستلزامه للإمكان وإن أريد
معنى آخر فلا بد من بيانه حتى نتكلم عليه (فإن قلت) الأدلة الدالة على الوجود الذاتي دلت على أن الموجود في الذهن هو عين

الماهية الخارجية ثخينة تكون الماهية الواجبة على تقدير تركبها في العقل من الجنس والافصل مركبة في حد نفسها من أمرين محتاجة إلى كل واحد منهما في وجوده المحذور (قلت) الأجزاء العقلية متعددة بحسب الخارج ماهية ووجودا والاطما أن تختلف ماهية وتحدد وجودا أو تختلف في الماهية والوجود معا وعلى الأول أن قام ذلك الوجود الواحد بكل واحد من تلك الأجزاء لزم حلول شئ واحد في محال متعددة وإن قام بجموعها ١٦ من حيث هو لزم وجود الكل بدون الجزء وكلاهما محال (لا يقال) لا نسلم أنه إن

قام بالجموع لزم وجود الكل بدون الجزء وإنما يلزم ذلك لولم يكن ساريا في الأجزاء (لأننا نقول) الوجود الحاصل في أحد الجزأين غير الوجود الحاصل في الآخر فيتمدد الوجود فـ يرجع إلى القسم الثاني وعلى الثاني يلزم أن يمنع حل أحدهما على الآخر وهو لولم الامور المتمايزة بحسب الخارج في الماهية والوجود يمنع حل بعضها على بعض بالمواطاة وان فرض بينهما ما أدى ارتباط أمكن فالماهية الواحدة تكون مختلفة بالتركيب والبساطة بحسب الوجودين فباعتبار الوجود الخارجي لا تركيب فيها أصلا فذاته البسيطة كافية في وجودها الخارجي من غير اعتبار أمر آخر معها وباعتبار الوجود الذهني تكون مركبة وذاته بحسب هذا الوجود محتاجة إلى غيرها الذي هو جزؤها كما يحتاج إلى الفعل والفاعل المفيض بوجودها في ذلك المحل ولا نسلم استلزامه للإمكان ومعاقباته للوجوب الذاتي

المغناطيس من خارج وأيضا فهو يتحرك أيضا إليه من أي جهة اتفقت فاذا صح هذا فالاجسام السماوية فيها مواضع هي أقطاب بالطبع لا يصح أن تكون الأقطاب متما في غير ذلك الموضع كما أن الحيوانات التي هي لها أعضاء مخصوصة في مواضع مخصوصة من أجسامها الأفعال مخصوصة ليس يصح أن تكون مواضع آخر منها مثل أعضاء الحركة فأنها في مواضع محدودة من الحيوانات والاقطاب هي من الحيوانات الكرى الشكل بمنزلة هذه الأجزاء أعني أنها أعضاء الحركات لا فرق بين الحيوان الكرى الشكل في ذلك والغير الكرى إلا أن هذه الأجزاء تختلف في الحيوان الغير الكرى بالشكل والقوة وهي في الحيوان الكرى تختلف بالقوة فقط ولذلك ظن بها في بادئ الرأي أنها لا تختلف وإنما يمكن أن يكون القطبان في ذلك أية نقطتين اتفقت وذلك أنه لو قال قائل إن هذه الحركة في هذا النوع من الحيوان أعني الذي هو هنا يجوز أن تكون فيه في أي موضع اتفق منه وإن تكون منه في الموضع الذي هي فيه في نوع آخر من الحيوان لكان أهلا أن يصفه بأنه لا يتغير في كل حيوان في الموضع الموافق لطبيع ذلك الحيوان أو في الموضع الذي لا يمكن غيره في حركة ذلك الحيوان كذلك الأمر في اختلاف الأجرام السماوية في مواضع الاقطاب منها وذلك أنها ليست الأجرام السماوية واحدة بالنوع كثيرة بالعدد بل هي كثيرة بالنوع كما يخص الحيوانات المختلفة وإن كان ليس بوحدا لا شخص واحد من النوع فقط (قلت) الجواب بعينه هو الذي يقال في جواب لم كانت السموات تتحرك إلى جهات مختلفة وذلك أن من جهة أنها حيوانات لزم أن تتحرك من جهات محدودة كالحال في اليمين والشمال والأمام والخلف التي هي جهات محدودة بالحركات للحيوانات إلا أنهم في الحيوانات المختلفة مختلفة بالشكل والقوة وهي في الأجسام السماوية مختلفة بالقوة أماما يرى ارسطو أن السماء عينا وشمالا وأماما وخلفا وفوقا وأسفل فاختلاف الأجرام السماوية في جهات الحركات هي لاختلافها في النوع وهوت في بعضها أعني أنها تختلف أنواعها باختلاف جهات حركاتها وكون الجرم السماوي الأول حيوانا واحدا بعينه اقتضى له طبيعة أمام من جهة الضرورة أو من جهة الافضل أن يتحرك بجميع أجزائه حركة واحدة من المشرق إلى المغرب وسائر الافلاك اقتضت له طبيعة متما أن تتحرك بخلاف هذه الحركة وأن الجهة التي اقتضت له طبيعة جرم الكل حينئذ أفضل الجهات لكون هذا الجرم هو أفضل والافضل في الحركات واجب أن يكون له الجهة الأفضل وهذا كله بين ههنا بهذا النحوم الاقتناع وهو بين في موضعه يبرهان وهو ظاهر قوله تعالى لا تبدل لكلمات الله ولا تبدل خلق الله وإن كنت تحب أن تكون من أهل البرهان فعليك التماسه في موضعه وأنت لا بد من عليك إذا فهمت هذا فهم خل وأما الحجج التي احتج بها البرهان ههنا في عمائل الحركتين المختلفتين بالإضافة إلى جرم من الأجرام السماوية وبالإضافة إلى ماهيتها فإنه يخيل في بادئ الرأي أن الحركة المشرقية يمكن أن تكون لغير الفلك الأول وأنه يمكن أن يكون له الحركة الغربية وهذا كما قلنا مثل من يخيل أن جهة الحركة في السرطان يمكن أن تكون جهة الحركة في الإنسان وأما السرطان لموضع اختلاف الشكل فيهما معرض هذا في الأكر السماوية مواضع اتفاق الشكل ومن نظر إلى مصنوع من المصنوعات لم تبين له حكمة إذا لم تبين له الحكمة المقصودة بذلك المصنوع والغاية المقصودة منه وإذا لم يقف أصلا على

والحاصل أن الأمر البسيط الذي لا تعدد فيه أصلا بحسب الخارج لا في ذاته ولا في وجوده إذا وجد في العقل فصله حكمته العقل إلى مفهومين متميزين وهذا التفصيل والتعدد إنما يحصل في هذا الوجود دون الوجود الخارجي فتكون البساطة لازمة للماهية بالنظر إلى الوجود الخارجي والتركيب بحسب الوجود الذهني فلا تكون الماهية مطلقة ولا قالو بحسب الخارج محتاجة إلى غيرها في ذاتها ووجودها الخارجي بل عند حصولها في الذهن ولا نسلم استلزامه للإمكان (المسألة الثانية) أن واجب الوجود

لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهيته لان كل ماهية لها سوى الواجب مقتضية لامكان الوجود فلا يشارك الواجب غيره في ماهية ذلك الغير يلزم امكانه تعالى من ذلك علوا كبيرا واذا لم يكن مشاركا لغيره في ذاته لم ينتج في العقل الى فصل يتميز به عن غيره فلا يكون مركبا في العقل (وجوابه) ان ما ذكر مبني على أن لا يكون في الوجود واجبان والا فيجوز أن يكون بينهما جنس مشترك غير مقتضى لامكان الوجود بل وجوبه ويتميز كل منهما عن الآخر بفصل ذاتي فلا يلزم امكان الواجب ١٧ وقد بينا أن ما ذكرنا من الأدلة على

الوحدانية غير تام فلا يتم ما بيني عليه أيضا والتوحيد وان كان ثابتا عندنا قطعا الا ان المقصود الزامهم بان مطلوبهم لا يتم على ما ذكرنا ثم لانهم لم انعدم مشاركتهم لشي من الاشياء في ماهيته يدل على أنه لا جنس له لم لا يجوز أن يكون له جنس واحد مخصص في نوعه بحسب الخارج وان كان له أنواع كثيرة في العقل ويكون له فصل يتميز به عن سائر الأنواع التي في العقل من غير لزوم ما ذكرنا من امكان الواجب وذلك لا ينافي براهان التوحيد وهو هنا موضع تأمل وهو أن الماهية الجنسية اذا اقتضت وجوب الوجود فهل يجوز أن لا يوجد في الخارج بعض أنواعه أولا فليتأمل وايضا ما ذكرنا من الدليل على تقدير مقامه انما يدل على أنه لا يكون مركبا من الجنس والفصل ولم يدل على أنه لا يجوز أن يتركب من أمرين متساويين والدليل المذكور على امتناع تركيب الماهية مطلقا من أمرين متساويين غير

مكنه أمكن أن يظن انه يمكن ان يوجد ذلك المصنوع وهو باي شكل اتفق وباي كمية اتفقت وباي وضع اتفق لاجزائه وباي تركيب اتفق هذا بهينه هو الذي اتفق للتكلمين مع الجرم السماوي وهذه كاهنا ظنون في بادئ الرأي وكأن من يظن هذه الظنون في المصنوعات هو جاهل بالمصنوعات وبالصانع وانما عنده فيها ظنون غير صادقة كذلك الامر في المخلوقات فتبين هذا الاصل ولا تجهل وتحكم على مخلوقات الله تعالى سبحانه بآدنى الاري فتكون من الذين قال فيهم سبحانه قل هل ينبتكم بالآخرين أعمال الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا جعلنا الله تعالى من أهل البصائر وكشف عنا سجب الجهالة انه منهم كريم وأما على الأفعال الخاصة بالأجرام السماوية فهو الاطلاع على ملكوتها الذي أطلع عليه ابراهيم عليه السلام حيث يقول سبحانه وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وا يكون من الموقنين ولنتقل ههنا نقول أي حامد في الحركات وهو هذا (قال أبو حامد) رحمه الله والارزام الثاني في تعيين حركات الافلاك بههنا من المشرق الى المغرب وبههنا بالاعكس الى قوله دهرى الاختلاف في الاحوال والهيئات (قلت) وأنت فلن يخفى عليك الاقتناع في هذا القول في الجواب عنه وهذا كله من فعل من لم يفهم تلك الطوائع الشريفة والأفعال المحمكة التي كونت من أجدادنا وشبهه علم الله تعالى بعلم الانسان الجاهل وقوله فان قالوا الجهة ثان متقابلتان متضادتان فكيف يتساويان وان قلنا هذا كقول القائل المتقدم والمتأخر في وجود العالم متضادان فكيف يدعى تشابههما ولكن الذين زعموا انه يعلم تشابه الآفات المختلفة بالنسبة الى امكان الوجود والى كل مصلحة يتصور فرضها في الوجود فكذلك يعلم تساوي الاحياز والاضاع والاماكن والجهات بالنسبة الى تلك المصلحة هو قول ظاهر البطلان في نفسه فانه ان سلم أن امكان وجود الانسان وعدمه على السواء في المادة التي خلق منها الانسان وان ذلك دليل على وجود مرجح فاعل للوجود دون العدم فليس يمكن أن يتوهم ان امكان الابصار من العين والابصار هو على السواء وذلك انه ليس لاحد أن يدعى ان الجهات المتقابلة متماثلة وليكن له أن يدعى ان القابل لها متماثل وانه يلزم عنهما أفعال متماثلة وكذلك المتقدم والمتأخر ليس مماثلين من حيث هذا المتقدم وهذا متأخر (أقول) يمكن ان يدعى انهما متماثلان في قبول الوجود وهذا كله ليس بصحيح فان الذي يلزم المتقابلات بالذات ان تكون القابلات لها متماثلة واما ان يكون قابل فعل الاضداد واحد في وقت واحد فذلك مما لا يمكن وانهم لا يرون امكان وجود الشيء وعدمه على السواء في وقت واحد بل زمان امكان الوجود غير زمان عدمه والوقت عندهم شرط في حدوث ما يحدث وفي فساد ما يفسد ولو كان زمان امكان وجود الشيء وزمان عدمه واحدا أعني في مادة الشيء القريبة لكان وجودا فاسدا لا مكان عدمه ولو كان امكان الوجود والعدم انما هو من جهة الفاعل لا من جهة القابل (أقول) من رام من هذه الجهة اثبات الفاعل فهو قول مقنع جدلي لا يراهني وان كان يظن باي نصر و ابن سينا انهم ما سلموا كافي اثبات ان كل فعل له فاعل هذا المسلك وهو مسلك لا يسلكه المتقدم وانما تتبع هذا ان الرجلان في المتكلمين من أهل ملتنا وذلك بالاضافة الى حدوث الكل عندهم من يرى حدوثه فليس يتصور فيه متقدم ولا متأخر لان المتقدم والمتأخر في الآفات انما يتصوران بالاضافة الى الآن الحاضر واذا لم يكن قبل حدوث العالم عندهم زمان فكيف يتصور ان يتقدم على الآن الذي حدث فيه العالم

٣ - تهاقت - ابن رشد

تام لما علم في موضعه (وقد يجب ان يشارك كل ماهية لما سوى الواجب مقتضية لامكان الوجود وان اقتضى امكان الوجود وان لا يشارك شيئا في تلك الماهية ولكنه لا يفيد المطلوب وان كان المراد الماهية أهم من أن تكون نوعية أوجينية فلا نسلم ذلك لم لا يجوز أن يكون الواجب جنس يتدرج تحت نوعان الواجب ويمكن آخر وما هيصة ذلك الجنس من حيث هي لا تقتضي امكان الوجود ولا وجوده بل ان انهم

الى الفصل الواجب صار واجبا وان انضم اليه الفصل الممكن صار ممكنا وليبحث لان كل مفهوم سواء كانت طبيعته نوعية او جنسية اذا انتفت اليه من حيث هو مع قطع النظر عما يضافه اما ان يقتضى وجوده اقتضاء تاما او لا والاو الواجب والثاني اما ان يقتضى عدمه اقتضاء تاما او لا والاو المتنع والثاني الممكن وهذه القسمة عقلية ضرورية لا يخرج عنها اصلا والطبيعة الجنسية التي توجد في الممكن لا يجوز ان يقتضى وجوده اقتضاء ١٨ تاما والا فبعد اتحادها مع الماهية النوعية الممكنة في الخارج اما ان يوجد هذا الاقتضاء

فيلزم كون الممكن واجبا
اولا فيلزم تخلف مقتضى
الذات عنها ونقل الامام
عنه الاسلام الغزالي رحمه
الله تعالى الى عنهم في بيان
هذا المطلوب تفصيله
ما ذكره الشيخ ابو علي في
بعض كتبه من ان كل
مركب ذات كل جزء منه
ليس هو ذات الآخر ولا
ذات المجتمع فاما ان يصح
لكل واحد من جزائه مثلا
وجود منفرد لكنه لا يصح
للمجتمع وجود دونهما
فلا يكون المجتمع واجب
الوجود او يصح ذلك
للمجتمع لكنه لا يصح
للمجتمع ولا لباقي الاجزاء
وجود دونهما فالحال يصح
ذلك من المجتمع والاجزاء
الاخر فليس واجب الوجود
بل واجب الوجود هو
الذي يصح له ذلك وان كان
لا يصح لتلك الاجزاء مفارقة
الجملة في الوجود ولا للجملة
مفارقة الاجزاء وتعلق وجود
كل بالآخر فليس شي منهما
بواجب الوجود فيكون كل
منهما ممكنا كما عترض
عليه بما حاصله ان البرهان
انما يدل على انقطاع سلسلة
المسكات بوجود لا يحتاج

ولا يمكن ان يتبين وقت حدوث العالم لان قبله اما ان لا يكون زمان واما ان يكون زمان لانهاية له وعلى
كلا الوجهين لا يتعلق به وقت مخصوص تتعلق به الارادة فلذلك كان هذا الكتاب الالهي به كتاب
التهافت باطلاق لانهات الفلاسفة لان الذي يفيد الناظر هو انه تهافت (وقوله) وان ساغ لهم دعوى
الاختلاف مع التشابه كان لخصومهم دعوى الاختلاف في الاحوال والهيئات بردها ان مع الفلاسفة
دعواهم الاختلاف في جهات الحركات مع خصومهم دعوى الاختلاف في الازمنة مع اعتقادهم
التشابه فيها (وهذه) معاندة بحسب قول القائل لا يحسب الامر في نفسه اذا سلم التناسب بين الجهات
المتقابلة والازمنة المتخالفة وقد يعاند هذا لعدم التناسب في هذا الغير بين الازمنة والجهات ولخصم
ان يلزم التساوي بينهما في دعوى الاختلاف ودعوى التماثل فلذلك كانت هذه كلها اقاويل جدلية
(قال ابو حامد) الاعتراض الثاني على اصل دليلهم ان يقال انكم اسقمت حدث من قديم ولا بد
لكم من الاعتراف به فان في العالم حوادث ولها اسباب فان استندت الحوادث الى الحوادث الى غير
نهاية فهو محال فليس ذلك مما يدعونه عاقل ولو كان ذلك ممكنا لاستغنيتم عن الاعتراف باصانع واثبات
واجب هو مستند المسكات واذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي تسلسلها اليه فيكون ذلك الطرف هو
القديم فلا بد ان على اصلهم من تجوز زعمهم من قديم (قلت) لو ان الفلاسفة ادخلوا الموجود
القديم في الوجود من قبل الوجود الحادث على هذا النحو من الاستدلال اى لوضعوا ان الحادث بما هو
حادث انما يصدر عن قديم لما كان لهم محيص من ان يتفكروا عن الشك في هذه المسئلة لكن ينبغي ان
نعلم ان الفلاسفة يجوزون وجود حادث عن حادث الى غير نهاية بالعرض اذا كان ذلك متكررا في مادة
محصورة متناهية مثل ان يكون فاسدا الفاسد منها بشرط في وجود الثاني فقط (اقول) انه واجب ان
يكون انسان عن انسان بشرط ان يفسد الانسان المتقدم حتى يكون هو المادة التي تتكون منها الثالث
صورة ذلك ان تتوهم انسانين فعمل الاول منهما الثاني من مادة انسان ثان فلما صار انسانا ثانيا ففسد
الانسان الاول فصنع الانسان الثاني من مادة انسان انساني ثالث ففسد الانسان الثاني فصنع من مادة
الانسان الثالث انسانا رابعا فانه يمكن ان يتوهم في مادتين تاتي الفعل الى غير نهاية من غير ان يعرض في
ذلك محال وذلك مادام الفاعل باقيا فان كان هذا الفاعل الاول لا اول لوجوده ولا آخر كان هذا الفعل
لا اول لوجوده ولا آخر كما تبين فيما سلف وكذلك يعرض ان يتوهم فيها في الماضي اعني انه متى كان
انسانا فقد كان قبله انسان فعله وانسان فسد وقبل ذلك الانسان ان كان فعله وانسان فسد وذلك ان كل
ما هذا شأنه اذا استند الى فاعل قديم فهو في طبيعة الفاعل ليس يمكن فيه كل واما لو كان انسان عن انسان
من مواد لانهاية لها او ممكن ان يتزايد تزايد الانهاية له لكان مسجولا لانه كان يمكن ان يوجد كل غير متناه
لانه ان يوجد كل متناهيا يتزايد تزايد الانهاية له من غير ان يفسد شي منه امكن ان يوجد كل غير متناه وهذا
شي قد بينه الحكم في السماع فاذا ان الجبهة التي ادخل القدماء موجودا قد عاين بعين اصلا ليست
هي من جهة وجود الحادث انما هي حادثة بل بما هي قد عاين بالجنس والاحق عندهم ان يكون هذا
المرور الى غير نهاية لازما عن وجود فاعل قديم لان الحادث انما يلزم ان يكون بالذات عن سبب حادث
واما الجبهة التي من قبلها ادخل القدماء في الوجود موجودا ازليا واحدا بالمدد من غير ان يقبل ضربا

الى فاعل فلم لا يجوز ان يكون ذلك الموجود مركبا من
جزئين كل واحد منهما لا يحتاج لشي أصلا ويكون المجتمع منهما محتاجا الى كل منهما في تقويمه من غير احتياج الى فاعل يوجد فان اريد
بواجب الوجود في قوله فلا يكون المجتمع واجب الوجود ما لا يحتاج الى فاعل فلا نسلم انه لا يكون واجب الوجود وان اريد ما لا يحتاج
الى شي أصلا سواء كان جزءا مقوما او غير مقوم لم انه لا يكون واجب الوجود بهذا المعنى لكن البرهان ما دل الاله على قطع السلسلة لا يكون

محتاجا الى الفاعل ولا يصير بعدم كونه واجبا بالحق الآخر ورده الامام الرازي بانه اما ان يكون شئ من الجزأين مفتقرا الى الآخر أولا فان كان الثاني كان كل واحد من تلك الأجزاء مستقلا بنفسه وغنيا عن غيره وكل ما كان كذلك لا يكون شئاً جزئياً الشئ واحد له وحدة حقيقية ضرورة أن الامور التي لا يكون بينها احتياج لا تتركب منها ماهية لها وحدة حقيقية فاجزاء الواجب ليست اجزائه هـ اذا خلف وان كان الأول كان بعض تلك الاجزاء علة للبعض الآخر وكل ماهو معلول منها كان ممكناً ١٩ لذاته فلا يكون المركب واجبا

بل الواجب الجبره الآخر (فان قلت) لم لا يجوز أن لا يكون شئ من الجزأين مفتقرا الى الآخر وتكون بينهما ملازمة كما بين الآبوة والبوة فيتركب منهما ماهية واحدة وحدة حقيقية ولم لا يكفي هذا القدر في تركيب الماهية الحقيقية الواحدة (قلت) ضرورة العقل حاكمة بان كل ما استغنى عن آخر في قوامه ووجوده وتخصه كان المركب منها واحدا اعتباريا كالانسان الموضوع بحجب الجبره لماهية واحدة وحدة حقيقية فان كان بين الأجزاء احتياج في أحد ما ذكرته كان بعضهما ممكنا محتاجا الى فاعل قطعا فلا يكون المركب منها واجبا والالم يكن الواجب الذي له وحدة حقيقية مركبا منها وقد يقال التلازم عند التحقيق لا يقتضيه الا العلة الموجبة ويكون اما بينها وبين معلولها أو بين معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث تقتضي تلك العلة تعلقا بالكل واحد منهما بالآخر كما بين الصورة

من ضروب التغيير فانه ان احدهما انهم الفوا هذا الوجود الدوري قديما وذلك انهم الفوا كون الواحد الحاضر فسادا لما قبله وكذلك فساد الفاسد منهما الفوه كونها مابده فوجب أن يكون هذا التغيير القديم عن محرك قديم ومحرك قديم غير متغير في جوهره وانما هو متغير في المكان باجزائه أي يقرب من بعض الكائنات ويبتعد فيكون ذلك سببا لفساد الفاسد منهما او كون الكائن وهذا الجرم السماوي هو الموجود الغير المتغير الا في الاين لا في غير ذلك من ضروب التغيير فهو سبب للحوادث من جهة أفعاله الحادثة وهو من جهة اتصال هذه الافعال له أعني انه لا أول لها ولا آخر عن سبب لا أول له ولا آخر والوجه الذي من قبله أدخلوا وجودا قديما ليس بحسم أصلا ولا ذي هيولى وانهم وجدوا جميع أجناس الحركات ترتقي الى الحركة في المكان ووجود في المكان ولا ترتقي الى محرك من ذاته عن محرك أو غير محرك أصلا بالذات ولا بالعرض والواجب محركات متحركة معان غير متناهية وذلك مستحيل فيلزم ان يكون هذا المحرك الأول أزليا والالم يكن أولا واذا كان كذلك فكل حركة في الوجود فهي ترتقي الى هذا المحرك بالذات لا بالعرض وهو الذي وجد مع كل محرك في حين ما يتحرك وأما كون محرك قبل محرك مثل انسان يولد انسانا فذلك بالعرض لا بالذات وأما المحرك الذي هو شرط في وجود الانسان من أول تكوينه الى آخره بل من أول وجوده الى انقضاء وجوده فهو هذا المحرك وكذلك وجوده هو شرط في وجود جميع الموجودات وشرط في حفظ السموات والارض وما بينهما وهذا كله ليس يتبين في هذا الموضوع بمرهان ولكن بأقواله من جنس هذا القول وهي أقنع من أقوال المصوم عنده من أنصف وان ترى بذلك هذا فقد استغنيت عن الانفصال الذي ترى فيه أبو حامد عن خصماء الفلاسفة في توجه الاعتراض عليهم في هذه المسئلة فانها انفصالات ناقصة لانه اذا لم يبين الجهة التي من قبلها أدخلوا وجودا أزليا الى الوجود لم يبين وجه انفصالهم عن وجود الحوادث عن الأزل وذلك هو كما قلنا بتوسط ماهو أزلي في جوهر كائن فاسد في حركته الجزئية لا في الحركة الكلية الدورية أو بتوسط ماهو من الافعال أولى بالجنس أي ليس له أول ولا آخر (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة قلت نحن لانبعد صدور حادث من قديم أي حادث كان بل نبعد صدور حادث من قديم هو أول الحوادث من القديم اذ لا يفارق حالة الحدوث ما قبله في ترجع جهة الوجود لا من حيث صدور وقت ولا آت له ولا شرط ولا طبيعة ولا عرض ولا سبب من الأسباب بتجدد له حالة وأما اذا لم يكن هو الحادث الأول جازا ان يصدر منه عند حدوث شئ آخر من استعداد المحل المقابل أو حضور الوقت الموافق أو ما جرى هذا المجرى ولما أورد أبو حامد عنهم هذا الجواب قال مجيبا لهم أما السؤال في حصول الاستعداد وحضور الوقت وكل ما يتجدد فيه فقام فاما ان يتسأل الى غير نهاية أو ينهي الى قديم كونه أول حادث منه (أقول) هذا السؤال هو الذي سأله أولا عنه وهذا النوع من الأزام هو الذي ألزمهم منه ان يصدر حادث عن قديم ولما أجاب عنهم بجواب لا يطابق السؤال وهو تجوز حادث عن قديم لاحداث أول أعاد عليهم السؤال مرة ثانية والجواب عن هذا السؤال هو ما تقدم من وجه صدور الحادث عن القديم الأول لا بما هو حادث بل بما هو أزلي بالجنس حادث بالاجزاء وذلك ان كل فاعل قديم عندهم ان يصدر عنه حادث بالذات فليس هو القديم الأول عندهم وفعله عندهم مستند الى القديم الأول أعني حضور شرط فعل

والهيولى وكل شئيين ليس أحدهما علة موجبة للآخر ولا ارتباط بينهما بالانساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود أحدهما منفردا عن الآخر فيلزم على تقدير التلازم بينهما اما كون أحدا الجزأين معلولا للآخر أو كونهما معلولين لعله ثالثه منفصل عنهما فلا يكون المجتمع منهما واجبا ودوام تعلق كل منهما بالآخر كاف في التلازم بينهما لا امتناع انفكاك كل منهما عن الآخر فيقتضي من أن يلزم أن يكون أحدهما علة للآخر ويكونا معلولين لعله ثالثه مقتضية تعلقا بينهما ولم لا يجوز

أن يكون فاعل كل منهما بالأخر بحسب ماهيته من غير توقف لأحدهما على الآخر ولا لمرئنا خارجهما (ثم قال الامام الغزالي) رحمه الله تعالى الجوهرية والوجودية والمبدئية وأن لم تكن جنسالة تعالى لان البست مقولة في جواب ما هو لكن الواجب تعالى عندهم عقل مجرد كما ان سائر العقول التي هي المبادئ والوجود عقول مجردة عن المواد والبست العقلية المجردة من الماوازم للذات بل هي حقيقة جنسية وهذه الحقيقة ٢٠ الجنسية مشتركة بين الاول وسائر العقول ولا يمكن أن لا يتباينها بشئ آخر لا متنازع

الاثنين بدون التمايز فلا بد اذن من فصل به يتميز عن سائر العقول فيلزم التركيب (قال) والدليل عليه ان العقول التي هي ممولات أنواع مختلفة وانما اشتراكها في العقلية وافتراقها بعقول سوى ذلك وكذلك الاول تعالى يشارك جميعها في العقلية فهم فيه بين نقض القاعدة أو المصير الى ان العقلية ليست مقومة للذات وكلاهما محالان عندهم ولا يخفى عليك أن العقلية ما لها التجرد عن المادة وهو معنى ساي لازم لذات الاول خارج عن حقيقة وكذا بالنسبة الى العقول ايضا فليست العقلية مقومة لذات المبدأ الاول وللذات العقول أصلا حتى يلزم بسبب الاشتراك فيها الامتياز بالفصول فيه يلزم التركيب وأما الجوهرية وان قال بعضهم بكونها جنسا للجواهر لكنهم منعوا كون المبدأ الاول جوهر فلا يلزمهم تركبه بخلاف العقل فانه عندهم مركب من الجنس والفصل وبمعنهم

القديم الذي ليس بأول يستند الى القديم الاول على الوجه الذي يستند الى المحدث عن القديم الاول وهو الاسناد الذي هو بالكل لا بالاجزاء ثم اتى بجواب عن الفلاسفة بان صور بعض التصويرون ذهابهم ومعناه انما لا يتصور حاث عن قديم الا بواسطة حركة دورية تشبه القديم من جهة انها الاول لها ولا آخر وتشبه الحادث بان كل جزء منها يتوهم فهو كائن وفاسد وتكون هذه الحركة بحديث اجزائها مبداء الحوادث ويكون بازيته كائنا في لالا لزي ثم قال في الاعتراض على هذا النوع الذي من قبل صدور الحادث عن القديم الاول على مذهب الفلاسفة فقال لهم الحركة الدورية احادثة هي أم قديمة فان كانت قديمة فكيف صارت مبدأ للحوادث وان كانت حادثة افتقرت الى حاث وتسلسل الامر وقولكم انها من وجه تشبه القديم ومن وجه تشبه الحادث فتشبه القديم من جهة انها ثابتة وتشبه الحادث من جهة انها متجددة (فنقول) أي مبدأ الحوادث من جهة انها ثابتة أم من حيث انها متجددة فان كانت من حيث انها ثابتة فكيف صدرت عن حاث من حيث هو ثابت وان كان صدر من حيث هو متجدد فهو محتاج الى ما يوجب التجدد وتسلسل ذلك هذا معنى قوله وهو قول سفسطائي فانه لم يصدر عنها الحادث من جهة ما هي ثابتة وانما صدر عنها من حيث هي متجددة لانها لم تخرج الى سبب مجرد محدث من جهة ان تجدد ما ليس هو محدثا وانما هو فعل قديم أي لأول له ولا آخر فوجب أن يكون فاعل هذا هو فاعل قديم لان الفعل القديم لفاعل قديم والمحدث لفاعل محدث والحركة انما تفهم من معنى القديم فيها انها الاول لها ولا آخر وهو الذي يفهم من ثبوتها فان الحركة ليست ثابتة وانما هي متغيرة فلما شعر ابو حامد به هذا قال ولهم في الخروج عن هذا الزام نوع احتيالي سنورده في بعض المسائل (قال ابو حامد رضي الله عنه) الدليل الثاني لهم في المسئلة زعموا ان القائل بان العالم متاخر عن الله تعالى والله تعالى متقدم عليه ليس بخلاصا ما ان يريد به انه متقدم بالذات لا بالزمان كتقدم الواحد على الاثنين فانه بالطبع مع انه يجوز ان يكون معه في الوجود الزماني كتقدم الفاعل على المفعول مثل حركة الشخص على حركة الظل التابع له وحركة اليد مع حركة النائم وحركة اليد في الماء مع حركة الماء فانما متساوية في الزمان وبعضها علة وبعضها معلول اذ يقال تحرك الظل بحركة الشخص وتحرك الماء بحركة اليد في الماء ولا يقال تحرك الشخص بحركة الظل وتحرك اليد بحركة الماء وان كانت متساوية فان اريد بتقدم الماوي سبحانه على العالم هذا الزم ان يكونا حادثين أو قد عين واستحال ان يكون أحدهما حادثا والآخر قدما وان اريد به ان الله متقدم على العالم والزمان لا بالذات بل بالزمان فاذا قبل وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه معدوما اذ كان المعدوم سابقا على الوجود وكان الله تعالى سابقا عدة مدبدة فاطرف من جهة الآخر ولا طرف لهم من جهة الاول فاذا قبل الزمان زمان لانها له وهو متناقض ولا حله يستحيل القول بحديث الزمان واذا وجب قدم الزمان وهو عبارة عن قدر الحركة ووجب قدر الحركة واذا وجب قدم الحركة ووجب قدم التحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته (قلت) امام ساق القول الذي حكاه عنهم ليس بهرمان وذلك ان حاصله هو ان الدار سببانه وان كان متقدما على العالم فاما ان يكون متقدما بالنسبة لا بالزمان مثل تقدم الشخص ظله واما ان يكون متقدما بالزمان مثل تقدم البناء على الحائط فان كان متقدما تقدم الشخص ظله والداري قديم فالعالم قديم وان كان متقدما بالزمان ووجب ان يكون

ذهب الى أن الجوهر ليس بجنس والعقول بسيطة وتمايز بعضها عن بعض بذواتها المتخالفة لا بالفصول
 الفصل الحادي عشر في ابطال قولهم ان وجود الاول عين ماهيته
 وهذا الدهوى ايضا لا تخالف اصول الاسلام ولهذا مال اليه بعض المحققين من متأخري المتكلمين والدليل الذي حول عليه الشيخ في كتبه هو ان وجود الواجب لو كان زائدا على ماهيته لكان قائما بها او اذ لم تكن موجهة أصليا لولا قيامها بها لكان مفتقرا اليها وهي غيره فيكون مفتقرا الى الغير والمفتقر الى

الغير ممكن وكل يمكن يحتاج الى مؤثر والمؤثر فيه اما نفس تلك الماهية أو غيرها الا حائر ان يكون غيره والالزم افتقار الواجب في وجوده الى غيره فلا يكون الواجب واجبا ولا حائرا ان يكون نفسه اما ان الماهية وان جاز ان تكون علة لبعض صفاتها السكن لا يجوز ان تكون علة لوجود نفسه اذا المؤثر في الوجود لا بد وان يتقدم عليه بالوجود فلو كانت الماهية الواجبة علة لوجودها لتقدم على وجودها بالوجود فالوجود المتقدم اما نفس الوجود المفروض أو غيره فان كان نفسه لم تقدم ٢١ الشيء على نفسه وهو محال وان كان غيره

عاد الكلام اليه فكان للشيء وجودات لانهاية لها وهو ايضا محال ويلزم ايضا ثبوت المطلوب على تقدير عدمه لان الماهية المتقدمة لجميع تلك الوجودات المتسلسلة لا بد ان يتقدمها بوجودها لا يكون زائدا عليها والالزم يكن الجميع جميعا بل غيرها واجيب عنه بوجوده (أحدها) ما ذكره صاحب الاشراف وهو ان الوجود لا يزيد في الاعيان على الماهية الموجودة بل زيادته عليها في الازمان فقط فهو اعتبار عقلي لا هوية عينية فلا علة له في الاعيان لا الماهية ولا غيرها حتى يلزم ما ذكر من المحذور ورده هذا الجواب بان الوجود وان لم يكن له هوية عينية لان الماهية اتصافا به بحسب نفس الامر فهو وان لم يحتج الى علة موحدة له لكونه من الاعبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج لكن له احتياج الى العلة باعتبار اتصاف الماهية به فتلك العلة اما غير ما فيلزم افتقار الماهية

متقدمة على العالم بزمان لا اول له فيكون الزمان قدما لانه اذا كان قبل الزمان زمان فلا يتصور حدوثه واذا كان الزمان قدما فالحركة قدمة لان الزمان لا يفهم الا مع الحركة واذا كانت الحركة قدمة فالمتحرك بها قديم والمتحرك لها ضرورية قديمة وانما كان هذا البرهان غير صحيح لان البارى سبحانه ليس شأنه ان يكون في زمان والعالم شأنه ان يكون في زمان فليس يصدق عنه مقايسة القديم الى العالم انه اما ان يكونا معا واما ان يكون متقدما عليه بالزمان والسببية لان القديم ليس مما شأنه ان يكون في زمان والعالم شأنه ان يكون في زمان (قال ابو حامد رضي الله عنه) والاعتراض هو ان يقال ان الزمان حادث مخلوق وليس قبله زمان أصلا ومعنى قولنا ان الله تعالى متقدم على العالم والزمان انه كان ولا عالم ولا زمان ثم كان ومعه عالم وزمان ومعنى قولنا كان ولا عالم وجود ذات البارى سبحانه وعدم ذات العالم فقط ومعنى قولنا كان ومعه عالم وجود الذاتين فقط ومعنى التقدم انفراد به بالوجود فقط والعالم كنهض واحد ولو قلنا كان الله ولا عيسى مثلا ثم كان وعيسى معه لم يتضمن اللفظ الوجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتين وليس من ضرورية ذلك تقدير شي ثالث وهو الزمان وان كان الوهم لا يسكت عن تقدير شي ثالث وهو الزمان فلا التفات الى اخالط الأوهام (قلت) هذا قول من اعطى خبيث فانه قد قام البرهان ان ههنا نوعين من الوجود (أحدهما) في طبيعة الحركة وهذا لا يتفك عن الزمان (والآخر) ليس في طبيعة الحركة وهذا ازلي وليس يتصف بالزمان اما الذي في طبيعة الحركة فهو وجود معلوم بالحس والعقل واما الذي ليس في طبيعة الحركة ولا التعريف قد قام البرهان على وجوده عند كل من يعترف بان كل متحرك له محرك وكل مفعول له فاعل وان الاسباب المتحركة بعضها لا تتراعى غير نهاية بل تفتتح الى سبب اول غير متحرك أصلا وقام البرهان ايضا على أن الموجود الذي في طبيعة الحركة ليس يتفك عن الزمان وان الموجود الذي ليس في طبيعة الحركة ليس يلحقه الزمان واذا كان كذلك فتقدم أحد الموجودين على الآخر اعني الذي ليس يلحقه الزمان ليس تقديما زمانيا ولا تقدم العلة على المعلول اللذين هما من طبيعة الوجود المتحرك مثل تقدم الشخص على ظله ولذلك كل من شبه تقدم الموجود الغير متحرك على المتحرك بتقدم الموجودين المتحركين أحدهما على الثاني فقد أخطأ وذلك ان كل موجودين من هذا الجنس هو الذي اذا اعتبر أحدهما بالثاني يصدق عليه انه اما ان يكون معه واما متقدما عليه بالزمان أو متأخرا عنه (قلت) من سلك هذا المسلك من الفلاسفة هم المتأخرون من أهل الاسلام اقله تحصيلهم لمذهب القدماء فان تقدم أحد الموجودين على الآخر وتقدم الوجود الذي هو ليس بغير ولا في زمان على الوجود المتغير الذي في الزمان وهو نوع آخر من التقدم واذا كان ذلك كذلك فلا يصدق على الوجودين أنهما معا ولا ان أحدهما متقدم على الآخر قول أبي حامد ان تقدم البارى سبحانه على العالم ليس تقدما زمانيا صحيح لكن ليس يفهم تأخر العالم عنه اذا لم يكن تقدمه زمانيا لا تأخر المعلول عن العلة لان التأخر يقابل التقدم والمتقابلان هما من جنس واحد ضرورية على ما بين في العلوم فاذا كان التقدم ليس زمانيا فالأخر ليس زمانيا ويرد على ذلك ايضا الشك المتقدم وهو كيف يتأخر المعلول عن العلة التي استوفت شروط العمل واما الفلاسفة فلما وضعوا الموجود المتحرك ليس له كايته مبدءا يلزمهم هذا الشك وأما حكمهم ان يذهبوا جهة صدور الموجودات الحادثة عن وجود قديم ومن حججهم أن الموجود المتحرك ليس له

الواجبية في اتصافها بالوجود الى امر خارج عن ذاته أو عينها فيلزم تقدمها على وجودها بالوجود (لا يقال) ذات الواجب تعالى لما وجب اتصافه بالوجود ولم يجز ان لا يتصف به لم يكن هناك احتياج الى علة اد الحوج الى العلة هو الا مكان شأن العلة أن يرجح أحد الطرفين المتساويين على الآخر فاذا لم يكن هنالك طرفان متساويان فأي حاجة الى العلة وما يقال ان الواجب هو الذي يقتضي ذاته وجوده فيمنها ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف بالوجود لان هناك اقتضاها وقائرا (لا نقول) الاتصاف ليس مما يتصور ان يستغنى

عما عدها بالكيفية حتى يتصور أن يكون واجبا نظرا إلى ذاته ضرورة احتياجه إلى موصوف وصفة فهو من حيث هو ولا يكون إلا
 جازما حصوله ولا حصوله فلا بد في ترجيح أحد جانبي حصوله ولا حصوله من مرجح اما الذات أو غيرها فيلزم أحد المحذورين قطعا
 (وثانيا) ما ذكره الامام الرازي رحمه الله تعالى وهو ان لا نسلم ان علة الوجود يجب أن تكون متقدمة على معلولها بالوجود فان العلة
 لا شك في تقدمها على المعلول وأما ان ٢٢ هذا التقدم بالوجود ممنوع لم لا يجوز ان تكون المساهية من حيث هي علة لوجودها

فتقدم عليها ذاتا لا وجودا
 أولا نرى أن ماهيات
 الممكنات علل قابلية
 لوجوداتها مع أنها لا يجب
 تقدمها عليها بالوجود لا
 لزم وجود الشيء قبل
 وجوده وان كان تقدم
 العلة القابلية لا بالوجود
 فلم لا يجوز أن يكون الخلال
 في العلة العلية أيضا
 كذلك (فان قيل) اذا
 جازم أن تؤثر ماهيته
 قبل الوجود في وجود
 نفسه فلم لا يجوز أن تؤثر
 تلك المساهية قبل وجودها
 في وجود العالم وحيث
 لا يمكن الاستدلال بوجود
 الآثار على وجودها المؤثر
 (قلنا) ضرورة العقل
 فارقة بينهما ما فانا نسلم
 بالضرورة ان الشيء مالم
 يوجد لا يكون سببا لوجود
 غيره بخلاف ما اذا كان
 سببا لوجود نفسه ورد
 هذا الجواب أيضا بان
 الفاعل للوجود لا بد أن
 يلحق العقل له وجودا
 أولا حتى يمكنه أن يلاحظ
 له افادة الوجود لان مرتبة
 الوجود متأخرة عن مرتبة
 الوجود بالضرورة فان
 مالا يوجد في نفسه لا يتصور

مبدأ أو لاحداث لكيفية انه متى وضع حادثا وضع موجودا قبل أن يوجد فان الحدوث حركة والحركة
 ضرورة في متحرك سواء وضعت الحركة في زمان أو في غير زمان وأيضا فان كل حادث فهو ممكن الحدوث
 قبل ان يحدث وان كان المتكلمون ينزعون في هذا الأصل فسيأتي الكلام معهم فيه والامكان لاحق
 ضروري من لواحق الموجود المتحرك فيلزم ضرورة ان وضع حادثا ان يكون موجودا قبل أن يوجد
 وهذا كلام جدلي في هذا الموضع وكذا أقنع من كلام القوم فقول أبي حامد ولو كان الله تعالى ولا
 عيسى مثلا لم كان الله وعيسى لم يتضمن اللفظ الوجود ذات وعدم ذات فهو وجود ذاتين وليس من
 ضرورة ذلك تقدري ثلثي ثالث وهو الزمان صحيح الا انه يجب أن يكون تأخره عنه ليس تأخر زمانيا بالذات
 بل ان كان في العرض اذا كان المتأخر قد تقدمه الزمان أعني من ضرورة وجوده تقدم الزمان وكونه
 محدثا للعالم لا يعرض له مثل هذا ضرورة الا ان كان جزأ من متحرك بفضل الزمان عليه من طرفيه
 كما عرض لعيسى وسائر الأشخاص الكائنة الفاسدة وهذا كله ليس بين ههنا يبرهان وانما الذي
 بين ههنا ان المعادة غير صحيحة وما حكاه به من جهة الفلاسفة فليس بصحيح (قال أبو حامد) مجيبا عن
 الفلاسفة فان قيل لقولنا كان الله تعالى ولا عالم مفهوم ثالث سوى وجود الذات وعدم العالم بدليل أنا
 لو قدرنا عدم العالم في المستقبل كان وجود ذات وعدم ذات حاصلا ولم يصح أن يقال كان الله ولا عالم
 بل الصحيح ان يقال يكون الله ولا عالم ويقال للماضى كان الله ولا عالم فينقوا ما كان ويكون فرق اذا ليس
 ينوب أحدهما ثلثي آخر فليبحث عما يرجع اليه الفرق ولا شك انهم مالا يفترون في وجود الذات ولا في
 عدم العالم بل في معنى ثالث فان ادنا فلنا عدم العالم في المستقبل كان الله تعالى ولا عالم قيل لنا هذا خطأ
 فان كان انما يقال على ماض قدل على ان تحت لفظ كان مفهوم ثالثا وهو الماضى والماضى بذاته هو
 الزمان والماضى بغيره هو الحركة فانما تنمضي بمعنى الزمان في الضرورة لزم أن يكون قبل العالم زمان قد
 انقضى حتى انتهى الى وجود العالم (قلت) حاصل هذا الكلام ان يعرفهم ان في قول القائل كان كذا
 ولا كذا ثم يكون كذا ولا كذا مفهوم ثالثا وهو الزمان وهو الذي يدل عليه لفظ كان بدليل اختلافه
 المفهوم في هذا المعنى في الماضى والمستقبل وذلك انه اذا قدرنا وجود شيء مامع عدم آخر قلنا كان ولا كذا
 واذا قدرنا عدمه مع وجوده في المستقبل قلنا يكون كذا ولا كذا فتغير المفهومين يقتضي أن يكون ههنا
 معنى ثالث ولو كان قولنا كان كذا ولا كذا لا يدل لفظ كان على معنى لكان لا يفتقر قولنا كان ويكون
 وهذا الذي قاله كاهن بنفسه لكن هذا لا شك فيه ههنا مقايسة الموجودات بعضها الى بعض والتقدم
 والتأخر اذا كانت مما شأنها أن تكون في زمان فاما اذا لم تكن في زمان فان لفظ كان وما أشبهه ليس
 يدل في أمثال هذه القضايا الاعلى ربط الخبر بالخبر مثل قولنا وكان الله غفورا رحاما وكذلك ان كان
 أحدهما في زمان والآخر ليس في زمان مثل قولنا كان الله ولا عالم ثم كان الله تعالى والعالم فلذلك لا يصح
 في مثل هذه الموجودات هذه المقايسة التي يمثل بها وانما تصح المقايسة صحة لا شك فيها اذا ما قسن عدم
 العالم مع وجوده لان عدمه مما يجب أن يكون في زمان ان كان العالم وجوده في زمان باذام يصح أن
 يكون عدم العالم في وقت وجود العالم نفسه فهو ضرورة قبله والعدم يتقدم عليه والعالم متأخر عنه لان
 المتقدم والمتأخر في الحركة لا يفهمان الا مع الزمان والذي يدخل هذا القول من الاختلال هو ان

منه ايجاد قطعا سواء كان ايجاد غيره أو ايجاد نفسه فلا يجوز ان تكون ماهية الواجب من حيث هي مقتضية المقايسة
 لوجودها وأما العلة القابلية فهي مستفيدة للوجود المستفيدة للوجود لا بد وأن يلاحظ له العقل الخلو عن الوجود حتى يمكنه أن
 يلاحظ له استفادة الوجود وذلك لان استفادة الحاصل محال كتحصيله فلا يجوز ان يتقدم قابل الوجود ومستفيدة عليه بالوجود
 ضرورة (ثم قال الامام الرازي) معترض على الشيخ انه قد جوز ان تكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته القابلية اذا كانت مؤثرة في

صفة من صفات نفسها كانت هذه تلك الصفة ولا يجوز أن يكون تقدمها على تلك الصفة بالوجود والام تكن الله له نفس الماهية فقط بل الماهية الموجودة لكن سلم الشيخ ان الله هي نفس الماهية فثبت ان تقدم المؤثر على الاثر لا يجب أن يكون بالوجود (وجوابه) ان الشيخ لم يقل ان نفس الماهية من حيث هي تكون سبب الصفة من صفاته بل قال يجوز ان تكون ماهية الشيء سبب الصفة من صفاته وان تكون صفة له سبب الصفة أخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان تكون الصفة التي هي الوجود للشيء

٢٣

انما هي بسبب ماهية
التي ليست هي الوجود أو
بسبب صفة أخرى لان
السبب متقدم في الوجود
ولا متقدم بالوجود قبل
الوجود هذه عبارته وأيسر
فيه دلالة على ان الماهية
من حيث هي من غير
مدخلية للوجود تكون
سبب الصفة بل الظاهر ان
مراده ان الماهية من حيث
هي من غير اعتبار الوجود
لا تكون سبب الشيء فلا يجوز
أن تكون سبب الوجودها
واللزم تقدمها على الوجود
بالوجود ويجوز أن تكون
سبب غيره من الصفات
اذ لا يلزم من سببته لها
محدود وما يقال من ان
الماهية من حيث هي
يمكن ان تكون هذه الصفة
معقولة لها كالاربعية لزوجية
مثلا - هو لان كونها من
حيث هي مع قطع النظر
عن وجودها مطلقا خارجا
وهذا متصف بصفة بصفة أو
هذه لا تصافها بصفة بحيث
لا يكون لوجودها وجه
ما مدخل في ذلك الاتصاف
وتلك العلة أصلا غير معقول
نعم قد لا يكون له خصوصية
أحد الوجودين مدخل

المقابلة ان أخذت المقابلة بين الله تعالى والعالم في هذه الجهة تبطل فقط هذا القول ولا يكون برهانا
أعني الذي حكاه عن الفلاسفة (قال أبو حامد) بحجة الفلاسفة عن المتكلمين في معارضة هذا القول قلنا
المفهوم الاصل من اللفظين وجود ذات وعدم ذات والامر الثالث الذي فيه افتراق اللفظين نسبة لازمة
بالإضافة البناء دليل ان الوجود ناعدم العالم في المستقبل ثم قدرنا اننا بعد ذلك وجودا ثانيا الكما عند ذلك نقول
كان الله تعالى ولا عالم ويصح قولنا سواء أردنا به العدم الاول أو العدم الثاني الذي هو بعد الوجود واية
ان هذه نسبة الى المستقبل يجوز ان يصير ماضيا في غير هذه اللفظ الماضي وهذا كله لهجزالوهم عن توهم
موجود مبتدئ الامع تقدير قبل له (قلت) اقبل الذي لا ينفك الوهم عنه نظن انه شيء محقق موجود هو
الزمان وهو لهجزالوهم عن ان يقدرتنا هي الجسم في جانب الرأس مثلا الاعلى سطح له فوق فليتوهم ان
وراء العالم مكانا مائلا أو خلاء واد اقبل ايسر فوق سطح العالم فوق ولا بعد بعده من امتنع الوهم من
الاذعان لقبوله كما اذا قيل ايسر قبل وجود العالم قبل هو وجود محقق نقر عن قبوله وكما جاز ان يكذب
الوهم في تقديره فوق العالم خلاء هو بعد لان غاية له بان يقال له ان خلاء ليس مفهوما في نفسه وأما البعد فهو
تابع للجسم الذي يتباعد أقطاره فاذا كان الجسم متباعدة كان البعد الذي هو تابع له متباعدة
وانقطاع الخلاء والملاء غير مفهومة فثبت ان ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء وان كان الوهم لا يذعن
لقبوله فكذلك يقال كما ان البعد الم كافي تابع للجسم فكذلك البعد الزماني تابع للحركة فانه امتداد
الحركة كما ان ذلك امتداد أقطار الجسم وكما ان قيام الدليل على تناهي أقطار الجسم منع من اثبات بعد
مكان وراءه فقام الدليل على تناهي الحركة من طرفيه بمنع تقدير بعده زماني وراءه وان كان الوهم مثبتا
بخياله وتقديره ولا يذعن عنه ولا يفرق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى قبل
وبعد وبين البعد المكاني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى فوق وتحت فان جاز اثبات فوق لا فوق
فوقه جاز اثبات قبل ايسر قبله قبل محقق الاخيال وهي كافي فوق وهذا لازم فليتأمل فانهم اتفقوا
على ان ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء (قلت) حاصل هذا القول معانيدان احدهما ان توهم الماضي
والمتقبل الذين هما القبل والبعد هما شيان موجودان بالقياس الى وهما اذ قد يمكننا ان نتخيل
مستقبلا صار ماضيا كان قبل مستقبلا واذا كان ذلك كذلك فليس الماضي والمستقبل من
الاشياء الموجودة بذاتها ولا لها خارج النفس وجود وانما هي شيء تغلقه النفس فاذا بطل وجود الحركة
فباطل مفهوم هذه النسبة والمقابلة (والجواب) ان تلازم الحركة والزمان صحيح وان الزمان شيء يغلقه
الذهن في الحركة لكن الحركة ليست تبطل ولا الزمان لانه ليس بمنع وجود الزمان الامع الموجودات
التي لا تقبل الحركة وأما وجود الموجودات المتحركة أو تقدير وجودها فيلحقها الزمان ضرورة فانه ليس
ههنا الاموجودان موجود يقبل الحركة وموجود ليس يقبل الحركة وليس يمكن أن يتقلب أحد
الموجودين الى صاحبه الا لو أمكن أن يتقلب الضمورى مما كانوا كانت الحركة غير ممكنة ثم وجدت
لوجب أن تتقلب طبيعة الموجودات التي لا تقبل الحركة الى الطبيعة التي تقبل الحركة وذلك مستحيل
راغما كان ذلك لان الحركة هي في شيء ضرورة فلو كانت الحركة ممكنة قبل وجود العالم فالاشياء اتقابلة
هي في زمان الضرورة لان الحركة انما هي ممكنة فيما يقبل السكون لا في العدم لان العدم ليس فيه

في اتصافها بها ومثل هذه الصفات يسمى لوازم الماهيات كزوجة الاربعية فان الاربعية متصفة بها سواء وجدت خارجا أو ذهنا
وما اتصافها بالزوجية معرأة عن الوجودين فكلا (ونالهما) ما ذكره الامام الغزالي ومحموله منع كون وجود الواجب على تقدير
زيادته وقيامه بالماهيات مع اتحادها الى فاعل مؤثر به انه ازل والا زلي لا يحتاج الى فاعل مؤثر فان عنوانه يمكن والمعالول ان له علة
فاعلة فلان ذلك ان عنوانه غير مفهومة ولا استعماله في الدليل لم يدل الا على قطع تسلسل العلل وقطعه بمحصل حقيقة مفهوم وجوده

يكون وجودها زائدا على ذاته ثم قال (فان قيل) فتكون الماهية سببا لوجود الذي هو تابع له (قلنا) الماهية في الاشياء الحادثة لا تكون سببا لوجود فكيف في القديم ان هو ما سبب الفاعل له وان عن رايه وجه آخر وهو انه لا يستغنى عنه فليكن كذلك والاستحالة فيه انما الاستحالة في تسلسل العمل فاذا انقطع فقد اندفعت الاستحالة وما عد ذلك لم تعرف استحالة فلا بد من برهان على استحالة وانت قد عرفت مما تقدمنا في ٢٤ المباحث السابقة ان كل وصف فهو في نفسه مع قطع النظر عن غيره لا استقلال له وكل

ما كان كذلك كان طرفا حصوله ولا حصوله بالنظر اليه على السواء فيحتاج الى فاعل يحصله ضرورة سواء كان قد عدا واحدا (فان قلت) الوجود امر اعتباري لا يتحقق له في الالهيان حتى يكون طرفا حصوله ولا حصوله متساويا بين نظر الى ذاته فيحتاج الى الفاعل (قلت) هو ان لم يحتاج في وجوده الى الفاعل لعدميته لكن حصوله للماهية وانصاف الماهية به ليس بحيث يستغنى عما يحصله لاعلى معنى ان يجعل الانصاف موجودا بل على معنى ان يجعل الماهية متصفة بالوجود (فان قلت) اذا انصفت الماهية بالوجود بعد ان لم تكن متصفة به احتاجت في ذلك الانصاف الى فاعل يجعلها متصفة به وأما اذا لم تزل متصفة به فلانستلج الاحتياج الى فاعل (قلت) نحن نعلم بالضرورة ان انصاف الشيء بالشيء وان لم يكن موجودا وحدها بعد ان لم يكن لابد فيه من امر يجعل الذات متصفة بالصفة هو

امكان أصلا الا لو امكن ان يتحول العدم وجودا وذلك لا بد للحادث من ان يتقدمه العدم ولا بد من ان يقتصر عدم الحادث بموضوع يقبل وجود الحادث ويرتفع عنه العدم كالحال في سائر الاضداد وذلك ان الحار اذا صار باردا فليس يتحول جوهر الحرارة برودة وانما يتحول القابل للحرارة والحامل لها من الحرارة الى البرودة (واما العناد الثاني) وهو اقوى هذه العنادات فانه سفسطائي خبيث وحامله ان توهم القبلية قبل ابتداء الحركة الاولى التي لم يكن قبلها شيء متحرك هو مثل توهم انديال ان آخر جسم العالم وهو الفوق مشد لا ينتهي ضرورة اما الى جسم آخر واما الى خلاء وذلك ان البعد هوشى يتبع الجسم كما ان الزمان هوشى يتبع الحركة فان امتنع ان يوجد جسم لانها لا تمتنع بعد غير متناه واذ امتنع ان يوجد بعد غير متناه امتنع ان ينتهي كل جسم الى جسم آخر والى شيء يقدر فيه بعد وهو الخلاه مثلا ويرد ذلك الى غير نهاية وكذلك الحركة والزمان هوشى تابع لما فان امتنع ان يوجد حركة ماضية غير متناهية وكانت ههنا حركة اولي متناهية الطرف من جهة الابتداء امتنع ان يوجد لها قبل اذ لو وجد لها قبل لوجدت قبل الحركة الاولى حركة اخرى وهذه المعادة هي كما قلنا خبيثة وهي من مواضع الابدال المغلطة ان كنت قرأت كتاب السفسطائية وذلك هو الحكم الذي لا وضع له ولا يوجد فيه كل وهو الزمان والحركة حكم الحكم الذي له وضع وكل وهو الجسم وجعل امتناع عدم التام في الحكم وفي الوضع دليلا على امتناعه في الحكم الذي لا وضع له أو جعل فعل النفس في توهم الزيادة على العظم الموجود بالفعل أو انه يجب ان ينتهي الى عظم آخر ليس هوشى موجودا في جوهر العظم ولا في حده وأما توهم القبلية والبعدية في الحركة المحدثة فشيء موجود في جوهرها فانه ليس يمكن ان تكون حركة محدثة الا في زمان أعني ان بفضل الزمان على ابتدائها وكذلك لا يمكن ان يتصور زمان له طرف ليس هو نهاية زمان آخر اذ كان حدا لانه للشيء الذي هو نهاية الماضي ومبدأ المستقبل لان الآن هو الحاضر والحاضر هو وسط ضرورة بين الماضي والمستقبل وتصور حاضر ليس قبله ماض هو محال وليس كذلك الامر في النقطة لان النقطة نهاية الخط وتوجد معه لان الخط ساكن فيمكن ان تتوهم نقطة هي مبدأ الخط وليست نهاية لآخر والآن ليس يمكن ان يوجد لامع الزمان الماضي ولا مع المستقبل فهو ضرورة بعد الماضي وقبل المستقبل ومالا يمكن فيه ان يكون قائما بذاته فليس يمكن ان يوجد قبل وجود المستقبل من غير ان يكون نهاية لزمان ماض فبسبب هذا الغلط تشبه الآن بالنقطة وبرهان ان كل حركة محدثة قبلها زمان ان كل حادث لا بد ان يكون معدوما وليس يمكن ان يكون في الآن الذي يصدق عليه انه حادث معدوما فيقضي ان يصدق عليه انه معدوم في آن آخر غير الاول الذي يصدق عليه انه وجد وبين كل آئين زمان لانه لا يلي أن آنا كما لا يلي نقطة نقطة قد تبين ذلك في العلوم فاذا قبل الآن الذي حدثت فيه الحركة زمان ضرورة لانه متى تصورنا آئين في الوجود حدث بينهما زمان ولا بد بالفوق لا يشبه القبل كما قيل في هذا القول ولا الآن يشبه النقطة ولا الحكم ذو الوضع يشبه الذي لا وضع له فالذي يجوز وجود أن ليس بحاضر ليس قبله ماض فهو يرفع الزمان والآن بوضعه آئين هذه الصفة ثم يضع زمانا ليس له مبدأ فهذا الوضع يبطل نفسه فلذلك ليس يصح ان ينسب وجود القبلية في كل حادث الى الوهم لان الذي يرفع القبلية يرفع المحدث والذي يرفع ان يكون الفوق فوفا بعكس هذا لانه يرفع الفوق المطلق واذا ارتفع الفوق المطلق ارتفع الاسفل

اما الدات او غيره ومنه بعد مكابرة وقوله الدليل لم يدل الا على قطع تسلسل العمل وقطعه يحصل بحقيقة موجودة المطلق يكون وجوده زائدا عليها (قلنا) هم لا يدهون ان برهان قطع التسلسل يدل على عدم زيادة الوجود بل يشبهون بنظرنا ان بعد اثبات مقطع للسلسلة بان يقال لا بد ان يكون وجود ذلك المقطع عين ماهيته والاحتياج الى علة موجبة للانصاف هي اما الذات فتقدم على وجودها بالوجود او غير هاتين لا تكون مقطعا للسلسلة وقوله الماهية في الاشياء الحادثة لا تكون سببا لوجود فكيف في القديم ان هو

بالسبب الفاعل (قلنا) الاشياء الحادثة يستند وجودها الى مبدأ قديم بخلاف المبدأ الأول فان وجوده لا يجوز استناده الى غيره واللام يكن مبدأ أول فتمين استناده الى ذاته على تقدير زيادته على انهم لا يجوزون باستناده الى ذاته - قى يقال لهم ذلك بل يوردون ذلك على سبيل الترديد والاحتمال لا بطلاله - ثم قال رحمه الله تعالى الزامهم الوجود بلا ماهية وحقيقة غير معقول وكما لا ينقل عدما مرسلالا باضافة الى موجود بقدر عدمه فلا ينقل وجود امر سلا الال بالقياس الى حقيقة معينة ٢٥ لاسيما اذا تعين ذاتا واحدة فكيف

يتعين واحدا متميزا عن غيره بالمعنى ولا حقيقة له فان نفي الماهية نفي للحقيقة واذا نفي حقيقة الموجود لم يعقل الوجود والدليل انه لو كان هذا معقولا لجاز ان يكون في المملولات وجود لاحقيقة له بشارك الاول في كونه وجودا لاحقيقة له وبما ينه في ان له - له والاول لاعلة له وهل له سبب الا انه غير معقول في نفسه ومالا يعقل في نفسه فبان بقي له علة لا يصير معقولا وما يعقل فبان بقدر له علة لا يخرج عن كونه معقولا (وفيه بحث) لان مالا يعقل الا مضافا الى شيء آخر هو الوجود المطلق وخصه - العارض للوجودات الخاصة فان ملاحظة العقل اما بحيث لا يلاحظ معه شيئا آخر ولو بوجه اجمالي ممتنة واما الوجودات الخاصة الواجب الذي هو نفس حقيقة الواجب عندهم ومخالفة بالحقيقة عندهم لسائر الوجودات الخاصة ومعرضة للوجود المطلق فلان سلا له لا يعقل الا مضافا الى شيء آخر هو

المطلق واذا ارتفع هذا ارتفع الثقل والخفيف وايس فعل الوهم في الجسم المستقيم الابعاد انه يجب ان ينتهي الى جسم غيره باطلا بل هو واجب فان المستقيم الابعاد يمكن فيه الزيادة وما يمكن فيه الزيادة فلا يس له حد بالطبع ولذلك وجب ان ينتهي الاجسام المستقيمة الى محيط جسم كروي اذا كان هو التمام الذي لا يمكن فيه زيادة ولا نقصان ولذلك متى طلب المذهب ان يتوهم في الجسم الكروي انه يجب ان ينتهي الى شيء غيره فقد توهم باطلا وهذه كلها امور راسية محسنة عند المتكلمين ولا عند من لم يسرع في النظر على الترتيب الصناعي وايضا ليس يتبع الزمان الحركة على ما تتبع النهاية العظم لان النهاية تتبع العظم من قبل انما موجوده فيه - ثم يوجد العرض في موضعه المتشخص لشخصه والمشار اليه بالاشارة الى موضوعه وكونه موجودا في المكان الذي فيه موضوعه وليس الامر كذلك في لزوم الزمان والحركة بل لزوم الزمان عن الحركة اشبه بشي بلزوم العدد عن المعداد اعني انه كما لا يتعين العدد بتعين المعداد ولا يتكرر بتكرره - كذلك الامر في الزمان مع الحركات ولذلك كان الزمان واحد الكل حركة ومتحركا وموجودا في كل مكان حتى لو تفهمنا قوما حيا وسواهم في مصافى معارضة من الارض لسكان قطع ان هؤلاء يدركون الزمان وان لم يدركوا شيئا من الحركات المحسوسة التي في العالم ولذلك ما يرى ارسطوطاليس ان وجود الحركات في الزمان هي اشبه بشي بوجود المعدادات في العدد وذلك ان العدد لا يتكرر بتكرار المعدادات ولا يتعين له موضع يتعين مواضع المعدادات ويرى ان لذلك كانت خاصته تقدر الحركات وتقدير وجود المعدادات المتحركة من جهة ماهي متحركة كما يقدر المعدادات اعيانها ولذلك قال ارسطوطاليس في حد الزمان انه عدد الحركة بما تقدم والمتأخر الذي فيها واذا كان هذا كما ذكرنا فكما انه ان فرضنا معدادا ما حادنا ليس يلزم ان يكون المعداد حادنا بل واجب ان كان معدادا ان يكون قبله عدد كذلك واجب ان كان هنا حركة حادثة ان يكون قبلها زمان ولو حدث الزمان بوجود حركة مشار اليها اى حركة كانت لكان الزمان اغما يدرك مع تلك الحركة فهذه الفهم لك ان طبيعة الزمان ابعدي شي من طبيعة العظم (قال ابو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل هذه الموازنة معوجة لان العالم ليس له فوق ولا تحت لانه كروي وايس للكرة فوق ولا تحت بل ان سميت جهة فوق من حيث انها تلي رأسها والآخرى تحتها من حيث انها تلي رجلها فهو واسم تحدد له بالاضافة اليك والجهة التي هي تحت بالاضافة اليك هي فوق بالاضافة الى غيرك اذا قدرته على الجانب الآخر من كرة الارض واقفا يحاذي اخص قدمه اخص قدمك بل الجهة التي تقدرها فوقك من اجزاء السماء من اراها بعينها تحت الارض ليس الا وما هو تحت الارض يعود الى فوق الارض بالدورة واما الاول لوجود العالم فلا يتصور ان ينقلب آخره هو كما لو قدرنا خشبة احد طرفيها غليظ والاخر رقيق واصطلمنا على ان نسمى الجهة التي تلي الرقيق فوقا الى حيث ينتهي والجانب الآخر تحتنا لظهور هذا الاختلاف ذاتي في اجزاء العالم بل هي اسامي مختلفة قيامها بهيئة هذه الخشبة حتى لو عكس وضعها لانعكس الاسم والعالم لم يتبدل فان فوق والتحت فيه نسبة مخزنة اليك لا تختلف اجزاء العالم وسطوحه فيه واما المعداد المتقدم على العالم والنهاية الاولى لوجوده فذاتي له لا يتصور ان يتبدل فيصير آخره والعدم المقدر عندئذ العالم الذي هو عدم لاحق يتصور ان يصير سابقا فانه نهاية وجود العالم اذ ان احدها اول والثاني آخر طرفان ذاتيان ثابتان لا يتصور ان يتبدل

٤ - تهافت ابن رشد ﴿ حقيقة وماهية بل هو عين الحقيقة الواجبة وكيف يحكم بانه لا يعقل الا مضافا الى حقيقة وماهية مع كونه غير معلوم لنا بكنهه بل بعوارض اضافية اوسلبية وكون الوجود المطلق الذي هو عارضه غير معقول الا بالاضافة الى شيء لا يستلزم كون معروضه كذلك والوجود المطلق العارض بوجوده الخاص وان لم يعقل الا مضافا الى ماهية وحقيقة فله كنهه لا يستدعي ان يضاف الى ماهية لا يكون وجودا خاصا بل يستدعي امرار وجوده فقط سواء كان وجودا خاصا موجودا بنفسه كما في

الواجب أو ماضية مفروضة لا وجودا لخاص كما في المحركات ولا يلزم من كون الوجودا لخاص الواجب موجودا بنفسه وغير عارض لماهية كون الوجودا لخاص الممكن في كذلك لاننا - ما حقيقةتان مختلفتان فلا يلزم اشتراكهما في الاحكام وليكونه مخالفا لثباته الخصوصية لاسرائل الماهيات الممكنة ووجوداتها تميز عنها بذاته المخصوصة لا بالمعرض كما في العوارض المشتركة بالحقيقة وليس المراد انه لذات ولا حقيقة له أصلا ثلاثا بصور ٢٦ تميزه عن غيره بل المراد أن وجوده لخاص موجود بنفسه وهو حقيقة له المخصوصة

وبه يتبين ويتميز عن جميع ما عداه بخلاف وجودات الممكنات فانها ليست موجودة في الخارج بل هي بمنزلة الوجود في الخارج ونابعة للماهيات عارضة لها بحسب نفس الامر (قوله) والدليل عليه ان هذا لو كان معقولا لماز أن يكون في المعلومات أيضا وجودا لحقيقة له (قلنا) يجوز أن يكون عدم كونه في المعلومات لان الوجود الغير المضاف الى الماهية يكون موجودا بنفسه فلا يكون معلولا لا لكونه غير معقول وبعض المتأخرين من فلاسفة الاسلام اخترع في اثبات أن واجب الوجود لا يفصله الذهن الى ماهية ووجود مسلكا آخر تفسيره أن الواجب لذاته لو انقسم في الذهن الى ماهية ووجود لكان له ماهية كلية وإذا كان له ماهية كلية أمكن وجود جزئي آخر لذاته وراء ما وقع من الجزئي إذ لو لم يمكن لكان اما أن يمتنع لذاته أو يجب لذاته لا سبيل الى الامتناع والالكان الجزئي الواقع المشترك له

ففيما تبدل الاضافة اليه ما بخلاف الفوق والتحت فاذا أمكننا أن نقول ليس للعالم فوق ولا تحت فلا يمكنكم أن تقولوا ليس لوجود العالم قبل ولا بعد واذ ثبت القبل والبعده فلا معنى للزمان سوى ما يعبر عنه بالقبل والبعده (قلت) هذا الكلام هو جواب عن الفلاسفة في نهاية السقوط وذلك أن حاصله ان الفوق والاسفل هما أمران مضافان لذلك عرض لهما التماس وهي وأما التسلسل الذي في القبل والبعده فليس وهما أيضا اضافة هنالك وانما هو عقلي ومعنى هذا ان الفوق المتيقن للشيء يمكن أن يتوهم سفل لذلك الشيء والسفل يمكن أن يتوهم فوقا وليس العدم الذي قبل الحادث وهو المسمى قبله يمكن أن يتوهم العدم الذي بعد الحادث المسمى بعدا فان الشك بعد هذا باق عليهم لان الفلاسفة يرون أن ههنا فوقا بالطبيع وهو الذي يتحرك اليه الخفيف وأسفل بالطبيع وهو الذي يتحرك اليه الثقيل والا كان الثقيل والخفيف بالاضافة والوضع يرون أن نهاية الجسم الذي هو فوق بالطبيع يعرض له في الخيل انتهاء اما الى خلاه أو ملاءفه هذا الدليل انما انكسرت في حق الفلاسفة من وجهين (أحدهما) انهم يضعون فوقا باطلاق وأسفل باطلاق ولا يضعون أول باطلاق ولا آخر باطلاق (والثاني) انهم خصصوا وهم أن يقولوا انه ليس العلة في تخيل أن الفوق فوقا وروى ذلك الى غير نهاية كونه مضافا بل انما عرض ذلك الخيل من قبل انه لم يشاهد عظما الامتصلا بعظم كالم شاهد شيء أمحدنا الاول قبل ولذلك انقل أبو حامد من لفظ الفوق والاسفل الى وراء والخارج (قال) بحسب الفلاسفة قلنا لا فرق فانه لا عرض في تعيين لفظ الفوق والتحت بل تبدل الى لفظ الراء والخارج ونقول للعالم داخل وخارج فهذا هو سبب الغلط والمعاودة حاصله بهذه المعارضة فانه كسر بهذه النقطة ما عاين به الفلاسفة من تشبيه النهاية في الزمان بالنهاية في العظم وأما نحن فقد بينا وجه الغلط في ذلك التشبيه بما فيه مفتح وبيننا انهما معاينة سفسطائية فلا معنى لاعادة القول في ذلك (قال أبو حامد) صيغة ثانية لهم في الزمان قالوا الاشك عندكم في أن الله تعالى كان قادرا على أن يخلق العالم قبل أن يخلقه بقدر سنة أو مائة سنة أو ألف سنة أو مالا نهاية له وان هذه التقديرات متفاوتة في المقدار والكمية فلا بد من اثبات شيء قبل وجود العالم بمقدار يقضيه أمدوا طول من البعض (قلت) حاصل القول انه متى توهمنا حركة وجدنا ماضيا امتدادا مقدرا لها كانه مكالم الحركة مكيلا له ونجد هذا المكالم والامتداد يمكن أن نفرض فيه حركة أطول من الحركة المفروضة الاولى وما يساويه او يطابقها من هذا الامتداد نقول ان الحركة الواحدة أطول من الثانية وإذا كان ذلك كذلك وكان العالم له امتداد ما عندكم من أوله الى الآن فلنفرض مثلا أن ذلك هو ألف سنة لان الله تعالى قادر عندكم على أن يخلق قبل هذا العالم عالما آخر يكون الامتداد الذي يقدره أطول من الامتداد الذي يقدره العالم الأول بقدر مائة سنة أو مائة ألف سنة أو مائة ألف سنة أو مالا نهاية له وكل واحد من هذه العوالم يجب أن يتقدم وجوده امتدادا يمكن فيه أن يقدر فيه مقدار وجوده وإذا كان هذا الامكان في العوالم غير نهاية أي يمكن أن يكون قبل العالم عالم وقبل ذلك العالم عالم وغير الامر الى غير النهاية فهنا امتداد مقدم على جميع هذه العوالم فهذا الامتداد المقدم بجميعها ليس يمكن أن يكون قدرا فان العدم ليس بمقدور ولا يكون الا كما ضرورة فان مقدار الكم ضرورة كم فهذا الكم المقدر هو الذي نسميه الزمان وهو يظهر انه متقدم بالوجود على كل شيء يتوهم حادثا كما ان السكيل ينبغي أن يكون متقدما على المكيال في الوجود فكما انه لو كان هذا الامتداد

في ذاته ممتعا أيضا باعتبار ماضية فيكون الواجب لذاته ممتعا لذاته هذا خلاف ولا سبيل الى الوجوب أيضا والواقع الذي الجزئي الذي فرضناه وراء ما وقع هذا خلاف وإذا كان ما لم يقع من جزئياتها ممكنا لنفس الماهية فواقع يجب أن يكون ممكنا أيضا باعتبار ماضية فيكون واجب الوجود لذاته هو بعبينه يمكن الوجود باعتبار ماضية ولا شك في استحالة فاذن ان كان في الوجود واجب فليس له ماضية وراء الوجود بحيث يفصله العقل الى أمرين فهو الوجود البحت الذي لا يشوبه شيء أصلا وهذا المسلك أيضا مردود

هو لقائل أن يقول لا نسلم أن الواجب لو انقسم في الذهن إلى ماهية ووجود لكان له ماهية كلية ولم لا يجوز أن يكون انقسامه في العقل إلى وجود وإلى أمر خاص في نفسه لا يقبل العدد بوجه أصلا متميز عن غيره بذاته المخصوصة من غير أن يكون قابلا للاشتراك بين الجزئيات وأيضا فان الذي أبطل به أن يكون له ماهية وراء الوجود في الذهن هو بعبته يبطل أن تكون ماهيته هي الوجود لا غيره لأن الوجود أيضا كلي فله جزئيات لو وجب ما وقع منها لا يمكن ما لم يقع فكان الواجب ٢٧ الواقع ممكنا أيضا لما شاركته للباقي في

الماهية وذلك محال ورد هذا الأخير بان الوجود الواجب لا يتصور له في الذهن جزئيات بخلاف الماهية المفروضة للوجود في الذهن أما الأول فلأن تكثر جزئيات الماهية ليس إلا انضمام عرضيات توجب التكثر فالوجود الواجب وجود صرف غير محال للشيء أصلا فلا ينضم إليه مما ينضمضي تكثر الجزئيات وأما الثاني فلأن كل ما فصله الذهن إلى وجود وماهية فهو ليس مما لا يقبل العرضي ولا هو مانع للشركة بدليل أنه لا بد وأن يكون واقعا تحت مقولة من المقولات لما عرف من المحصر فيها وما من مقولة منها الا وشهد لها جزئيات أو علم ذلك بالاستدلال وفيه نظر لأنه أن أراد أن كل ما فصله الذهن إلى وجود وماهية كلية فهو غير مانع للشركة فسلم ولا يمكنه لا يفيد المطلوب أعني عدم زيادة الوجود على الماهية لجواز أن لا يفصله الذهن إلى ماهية كلية ووجود لكنه يفصله الذهن إلى

الذي هو الزمان حادثا بحدوث حركة أولى لوجب أن يكون قبلها امتدادا هو المقدرة وفيه كان يحدث وهو كالكل لما كذلك يجب أن يكون قبل كل عالم بتوهم وجوده امتدادا بقدره فاذن ليس هذا الامتداد حادثا لأنه لو كان حادثا لكان له امتداد يقدره لأن كل حادث له امتداد يقدره هو الذي يسمى الزمان فهذا هو أوفق الجهات التي يخرج عليها هذا القول وهي طريقة ابن سينا في إثبات الزمان لكن في تفهيمها عسر من قبل الله مع كل ممكن امتداد واحد ومع كل امتداد ممكن يقارنه وهو موضع النزاع الا إذا سلم أن الامكانات التي قبل العالم من طبيعة الممكن الموجود في العالم أعني أنه كما أن هذا الممكن الذي في العالم من شأنه أن يلحقه الزمان كذلك الممكن الذي في قبل العالم فهذا ممكن في الممكن الذي في العالم ولذا لم يمكن أن يتوهم منه وجود الزمان (قال أبو حامد) الاعتراض أن هذا كله من عمل الوهم وأقرب طريق في دفعه المقابلة للزمان بالمكان ما نأقول هل كان في قدرة الله تعالى أن يخلق الفلك الأعلى في مهلكة أكبر مما خلقه بذراع فان قالوا لا فهو تجهيز وان قالوا نعم فبذراعين وثلاثة أذرع وكذلك يرتقي الأمر إلى غير نهاية فنقول في هذا إثبات بدوراء العالم له مقدار وكيفية إذا لا كبير بذراعين أو ثلاثة يشغل مكانا أكبر من مكان يشغله الآخر بذراع فورا العالم بحكم هذا كمية تستدعي ذا كمية وهو الجسم أو الخلاء فورا العالم خلاء أو ملاء في الجواب عنه وكذلك هل كان الله قادرا على أن يخلق كرة العالم أصغر مما خلقه بذراع أو بذراعين وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينتفي من الملاء والشغل فلا حيز إذا الملاء المنتفي عند نقصان ذراعين أكثر مما ينتفي عند نقصان ذراع فيكون الخلاء مقدرا والخلاء ليس بشيء فكيف يكون مقدرا وجوابنا في تخيل الوهم تقدير الامكانات الزمانية قبل وجود العالم كجوابهم في تخيل الوهم تقدير الامكانات المكانية وراء وجود العالم ولا فرق (قلت) هذا الالتزام صحيح إذا جوز ترديد مقداره جسم العالم إلى غير نهاية وذلك أنه يلزم على هذا أن يوجد عن الباري سبحانه شيء متناه يتقدمه امكانات كمية لانهاية لها وإذا جاز هذا في امكانات العظام جاز في امكان الزمان فيوجد زمان متناه من طرفه وان كان قبله امكانات أزمنة لانهاية لها (والجواب عن هذا) أن توهم كون العالم أكبر أو أصغر ليس بصحيح بل هو متنع وليس يلزم من كون هذا متنعاً أن يكون توهم امكان عالم قبل هذا العالم متنعاً الا لو كانت طبيعة الممكن قد حدثت ولم يكن قبل وجود العالم هنالك الاطبيعة من طبيعة الضروري والمتنع وهو بين اذ حكم العقل على وجود الطبائع الثلاثة لم تزل ولا تزال تحكمه على وجود الضروري والمتنع وهذا العناد لا يلزم الفلاسفة لانهم لا يعتقدون أن العالم ليس يمكن أن يكون لا أصغر مما هو ولا أكبر ولو جاز أن يكون عظيم أكبر من عظيم ويعر ذلك إلى غير نهاية لجاز أن يوجد عظيم لا آخر له ولو جاز أن يوجد عظيم لا آخر له لو جدد عظيم بالفعل لانهاية له وذلك مستحيل وهذا شيء قد صرح به أرسطو طاليس بان التزديد في العظام إلى غير نهاية مستحيل وأما على رأي من يجوز ذلك لامكان ما يلحقه من عجز الخلق فانه يصح له هذا العناد لأن الامكان ههنا يكون عقليا كما هو في قبل العالم عند الفلاسفة وكذلك من يقول بحدوث العالم حدوثا زمانيا ويقول أن كل جسم في مكان يلزمه أن يكون قبله مكان وذلك اما جسم يكون حدوثه فيه واما خلاء وذلك أن المكان يلزم أن يتقدم المحدث ضرورة فن يبطل وجود الخلاء ويقول بتمامه الجسم ليس يقدر أن يضع العالم محدثا وكذلك من أنكر

هوية شخصية ووجود لا يكون لذلك الهوية الشخصية ماهية كلية بل تكون هوية ممتازة بذاتها عما عداها ومانعة عن وقوع الشركة فيها من غير اعتبار تعيين زائد على ماهية كافراده الشخص وان أراد أن كل ما فصله الذهن إلى وجود ومعرفة فهو غير مانع من الشركة فمنوع واندر أوجه تحت مقولة من المقولات غير مسلم وما ذكر من وجوه المحصر فيها فليس يتام على ما عرفت في موضعه وأيضا المحصر انما يدل على انحصار الباهيات الممكنة في تلك المقولات ولا نسلم أن العقل اذا فصل الوجود عن الماهية كانت الماهية

ممكنة حتى يلزم اندراجها في شيء من تلك المقولات (الفصل الثاني عشر في تهيؤهم عن بيان أن الأول ليس بجسم مهيول والذي هو عليه الحكماء في نفى الجسمية عنه تعالى وجهان (الأول) أن كل جسم متكثر بالقسمه الكمية الى أجزاء متشابهة وبالقسمه المعنوية الى هياولي وصورة واجب الوجود لا ينقسم بالمعنى ولا بالاسم فلا شيء من الجسم يوجب الوجود وينعكس الى قولنا لا شيء مما هو واجب الوجود بجسم وهو المطلوب ٢٨ اما أن كل جسم متكثر بالقسمه الكمية الى أجزاء متشابهة فظاهر وامانه متكثر بالقسمه

المعنوية الى هياولي وصورة فلما مر في استدلالهم على قدم العالم وامان واجب الوجود لا ينقسم بالمعنى ولا بالاسم فلان الشيء المنقسم بالمعنى أو بالاسم انما يجب بما هو جزؤه والجزء غير الكل فالشيء المنقسم يجب بما هو غيره فلا يكون واجبا لذاته بل ممكلا لكون وجوبه بالغير (وجوابه) انا لانسلم انه منقسم بالقسمه المعنوية الى هياولي وصورة وما ذكر من الدليل عليه فقد عرفت فسادا فيما سبق بل هو أمر بسيط في نفس الامر كما هو عند الحس غير مركب لامن الهياولي والصورة ولا من الاجزاء التي لا تفكر كما قال به عظيمهم أفلاطون والانقسام بالاسم الى أجزاء مقدارية ليس انقساما بالمعنى بل بالقوة فقط لان الجسم البسيط متصل واحد هتدهم لانقسام فيه بالفعل الى أجزاء مقدارية بل بالقوة فقط فلا يكون الجسم البسيط مجسب هذا الانقسام واجبا بالجزء لان الجزء ليس بوجوده معه وأيضا لان الشيء المنقسم اذا كان واجبا

من متأخر الى الاشهرية وجوده ان خلافا فقد فارق اصول القوم ولم أر ذلك لهم ولكن حدثني بذلك بعض من يعتنق بذهاب القوم ولو كان فعل هذا الامتداد المقدور للمركبة الذي هو كالكيل للكيل هو من فعل الوهم الكاذب مثل توهم العالم اكبرا واصفر مما هو عليه لكان الزمان غير موجود لان الزمان ليس هو شيئا غير ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدور للمركبة فان كان من المعروف بنفسه ان الزمان موجود فينبغي أن يكون هذا الفعل للذهن من أفعاله الصادقة المنسوبة الى العقل لامن الافعال المنسوبة الى الخيال (قال أبو حامد) فان قيل ونحن نقول ان ما لا يمكن انغير مقدور وكون العالم اكبرا هو عليه أو اصفر ليس يمكن فلا يكون مقدورا (قلت) هذا جواب لما شئت به الاشهرية من أن وضع العالم لا يمكن الما يرى أن يصير اكبرا ولا اصفر هو تهيؤ للباري تعالى لان الجهاز انما هو مجز عن المقدور لاهن التسهيل (ثم قال أبو حامد) رداعليهم وهذا العذر باطل من ثلاثة أوجه (أحدها) ان هذا مكابرة العقل فان العقل في تقدير العالم اكبرا واصفر مما هو عليه بذراع ليس هو كقدر الجيع بين السواد والبياض والوجود والعدم والمنتهى والجمع بين النفي والاثبات واليه ترجع المحالات كما هو متحسبم بارد فاسد (قلت) القول بهذا هو كما قال مكابرة للعقل الذي هو في بادئ الرأي وأما عند العقل الحقيقي فليس هو مكابرة فان القول بما كان هذا أو بعدم امكانه مما يحتاج الى برهان ولذلك صدق في قوله انه ليس امتناع هذا كقدر الجيع بين السواد والبياض لان هذا معروفا بنفسه استحالته وأما كون العالم لا يمكن فيه أن يكون اصفر أو اكبرا مما هو عليه فليس معروفا بنفسه والمحالات وان كانت ترجع نحو من أحدهما أن يكون ذلك معروفا بنفسه انه محال والثاني أن يكون يلزم عن وضعه لم وما قرر بما أو بعيد محال من المحالات المعروفة بانفسها انها محال مثال ذلك ان فرض ان العالم يمكن أن يكون اكبرا واصفر يلزم عنه أن يكون خارجا عنه ملاء وخلاء ووضع خارجا عنه ملاء وخلاء يلزم عنه محال من المحالات اما ان خلافا فوجوده مفارق وأما الجسم فكونه مخترا كما الى فوق وأما الى أسفل وأما مستندرا فان كان ذلك كذلك وجب أن يكون جزأ من عالم آخر وقد تبرهن ان وجود عالم آخر مع هذا العالم محال في العلم الطبيعي وأقل ما يلزم عنه ان خلافا أن كل عالم لا بد له من اسطوانات أربعة وجسم مستدير يدور حولها فمن أحب أن يقف على هذه فليضرب اليها يديه في المواضع التي وجب ذكرها وذلك بعد الشروط التي يجب أن يتقدم وجودها في الناظر نظر ابرهانيا ثم ذكر الوجه الثاني فقال انه ان كان العالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكون اكبر منه ولا اصفر فوجوده على ما هو عليه واجب لا يمكن والواجب مستغن عن علة فتقوله كما قاله الدهريون من نفى الصانع ونفى سبب هو مسبب الاسباب وليس هذا مذهبكم (قلت) الجواب عن هذا ما يحسب مذهب ابن سينا فقرر بب وذلك ان واجب الوجود عنده ضربان واجب الوجود لذاته وواجب الوجود بغيره والجواب في هذا عندي أقرب وذلك انه يجب في الاشياء الضرورية على هذا القول أن لا يكون لها فاعل ولا صانع مثال ذلك ان الآلة التي ينشرب الخشب هي آلة مقدرة في الكيفية والكيفية في المادة أعني انها لا يمكن أن تكون من غير حديد ولا يمكن أن تكون بغير شكل المنشار ولا يمكن أن يكون المنشار بأى قدرات تقى وليس أحدهما يقول ان المنشار هو واجب الوجود فانظر ما أحسن هذه المغالطة ولوارتفعت الضرورة عن كليات الاشياء

الجزء لا يكون واجبا بذاته بل ممكلا وانما يكون كذلك لولم يكن أجزاءه واجبة فانها اذا كانت أجزاءه واجبة وكان المصنوعة وجوده لا يتوقف على أجزاءه فهو بالنظر الى ذاته يستحق الوجود فيكون واجب الوجود وقد يدفع هذا الاخير بان كل واحد من الجزأين لا شك أنه غير الذات وان الذات محتاجة اليه فتكون الذات في نفسها وفي قدرتها محتاجة الى غيرهما فلا تكون الذات بدون الغير غير كافية في وجودها كيف هو بدون الغير الذي هو جزء ما غير متجهلة في نفسها في كيف تكون كافية في وجودها وبيان أحد جزأيه

ان لم يقم بالآخر لم يكن المركب منهما واحدا وحده حقيقة بل يكون كالانسان الموضوع بحجب الحجر وهذا ضروري وان قام به كان
 احدى جزأيه اعم في القائم بالآخر ممكلا لا يتباحه الى ذلك الاخر فلا يكون المركب منه ما واجب بل الواجب هو الجزء الآخر فقط وقد يناقش
 في المقدمة القائلة بان احدى جزأيه ان لم يقم بالآخر لا يكون المركب منهما واحدا حقيقة وغيغ ضروريته وبان اجزائه ان كانت ممكنة
 يلزم الخلف والافان كان كل منهما واجبا يلزم تعدد الواجب وقد تبين بطلانه أو بعرضها ٢٩ فهو الواجب والباقي معلول ويرد عليه

ان تعدد الواجب لم يثبت
 بطلانه بما ذكره من
 الدليل فلا يندفع الازام
 عنهم بهذا الوجه (الوجه
 الثاني) ان كل جسم وان
 لم يلزم ان يوجد جسم آخر
 من نوعه باعتباره ماهيته
 اذ من الاجسام ما ليس له
 نوع متعدد الاخصاص
 كاجرام الافلاك فان حقيقة
 كل منها مخالفة لحقيقة
 الآخر لكن الامتدادات
 الجسمانية التي هي اجزاء
 الاجسام مشاركة في
 الطبيعة النوعية لان
 الامتداد الجسماني طبيعة
 نوعية محصلة وكل امتداد
 جسماني يوجد شئ آخر
 من نوعه وكل ما يوجد
 شئ آخر من نوعه فهو
 معلول لان الطبيعة
 المتعددة في الخارج تكون
 معلولة لان تعددها في
 الخارج لا يكون لذاتها
 بل لغيرها وكل جسم معلول
 لان كونه الجزء معلولا
 يستلزم كونه الكل معلولا
 ولا شئ من المعلول واجب
 الوجود (وجوابه) انا
 لا نسلم ان الامتداد
 الجسماني طبيعة نوعية
 ولم لا يجوز ان يكون

المصنوعة وكيفية اتما ووادها كما تنوهم الاشعرية في المخلوقات مع الخالق لا ترتفع الحكمة الموجودة
 في الصانع وفي المخلوقات وكان يمكن ان يكون كل فاعل صانعا وكل مؤثر في الموجودات خالقا وهذا كله
 ابطال للخلق والحكمة (قال أبو حامد) الثالث هو ان هذا الفاسد لا يهجز الخضم عن مقابله بمثله ونقول
 انه لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكلا وافق الوجود الامكان من غير زيادة ولا نقصان (فان قلتم)
 فقد انتقل القديم من الجهر الى القدرة (قلنا) لان الوجود لم يكن ممكلا لم يكن مقدورا فامتناع حصول
 ما ليس عمدا لا يدل على الهز وان قلتم انه كيف كان ممتنعافصا ممكلا فلنا ولم يستحيل ان يكون ممتنعا
 في حال ممكلا في حال (فان قلتم) الاحوال متساوية (قيل لكم) والمقادير متساوية فكيف يكون مقدرا
 ممكلا كما ان الشئ اذا اخذ مع أحد الضدين امتنع انصافه بالآخر واذا اخذ مع الآخر امتنع انصافه بالآخر
 ارا كبر منه أو اصغر بمقدار ص غير ممتنعافان لم يستحل هذا هذا لا يستحيل فلهذه طريقة المنة اومة
 والتحقيق في الجواب ان ما ذكره من تعدد الامكانات لا معنى له واغما المسلم ان الله تعالى قد قد
 لا يمنع عليه الفعل ابد الواراده وليس في هذا القدر ما يوجب اثبات زمان ممتدا لان يضيف الوهم اليه
 بتسليمه اشياء أخرى (قلت) حاصل هذا القول ان تقول الاشعرية للفلاسفة هذه المسئلة عندنا مستحيلة
 اعني قول القائل ان العالم يمكن ان يكون أكبر أو اصغر وذلك ان هذا السؤال اغما يتصور على مذهب
 من يرى ان الامكان يتقدم خروج الشئ الى الفعل اعني وجود الشئ الممكن بل نقول ان الامكان وقع
 موقع الفعل على ما هو عليه من غير زيادة ولا نقصان (قلت) الان بعد تقدم الامكان للشئ الممكن
 بعد الضرورات بان الممكن يقابله المتنوع من غير وسط بينهما فان كان الشئ ليس ممكلا قبل وجوده
 فهو ممتنع ضرورية والمتنوع انزاله وجودا كذب محال وأما انزال الممكن موجودا فهو كذب ممكن
 لا كذب مستحيل وقولهم ان الامكان مع الفعل كذب فان الامكان والفعل متناقضان لا يجتمعان في
 آن واحد فهو لا يلزمهم ان لا يوجد مكان لامع الفعل ولا قبله واللازم الصحيح للاشعرية في القول ليس
 هو ان ينقل القديم من الجهر الى القدرة لانه لا يسمى عاجزا من لم يقدر على فعل المتنوع واغما اللازم الصحيح
 ان يكون الشئ انتقل من طبيعة الامتناع الى طبيعة الوجود وهذا مثل انقلاب الضروري ممكلا وانزال
 شئ ما ممتنعا في وقت ممكلا في وقت لا يخرجه عن طبيعة الممكن فان هذه حال كل ممكن مثال ذلك ان
 كل ممكن فوجوده مستحيل في حال وجود ضده في موضوعه فاذا سلم الخضم ان شئ ما ممتنع في وقت
 ممكن في وقت آخر فقد سلم ان الشئ من طبيعة الممكن المطلق لا من طبيعة المتنوع ويلزم هذا اذا فرض ان
 العالم كان ممتنعا قبل حدوثه دهر الانهائية له ان يكون اذا حدثت انقلب طبيعة من الاستحالة الى
 الامكان وهذه المسئلة غير التي كان الكلام فيها لو قد قلنا ان الخرج من مسئلة الى مسئلة من فعل
 المستطائين وأما قوله والتحقيق في الجواب ان ما ذكره من تعدد الامكانات لا معنى له واغما المسلم
 ان الله تعالى قد قد لا يمنع عليه الفعل ابد الواراده وليس في هذا القدر ما يوجب اثبات زمان ممتدا لان
 ان يضيف الوهم اليه بتسليمه اشياء أخرى فانه ان كان ليس في هذا الوضع ما يوجب سرمدية الزمان كما قال
 فقيه ما يوجب امكان وقوع العالم سرمديا وكذلك الزمان وذلك ان الله تعالى لم يزل قادرا على الفعل
 فليس ههنا ما يوجب امتناع مقارنته فعله على الدوام لوجوده بل لعل مقابل هذا هو الذي يدل على

الامتداد الجسماني في بعض الاجسام مخالفا للحقيقة لسائر الامتدادات الجسمانية ومطلق الامتداد الجسماني يكون جنسا أو عرضا
 عاما بالقياس اليها لانواعها فانهم لم يذكر والبيان كونه طبيعة نوعية شئ ما يعتد به وما ذكره الشيخ من ان طبيعة الامتداد الجسماني لجميع
 الاجسام طبيعة نوعية لان جسميته اذا خالفت جسمية أخرى كان ذلك لاجل ان هذه حارة وتلك باردة وهذه لها طبيعة عنصرية وتلك
 لها طبيعة فليكنية وهي امور تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية امر موجود في الخارج والطبيعة الفلكية موجود في

انضاف هذه الطبيعة في الخارج الى الطبيعة الجسمية المتازة عنها في الوجود بخلاف المقدار الذي هو في نفسه ليس شيئا محصلا مالم يتنوع بان يكون خطأ أو سطحا اذ ليس المقدار موجودا وان الخطية موجودا آخر بل الخطية نفسها هي المقدارية المحمولة عليها فالجسمية مع كل شيء يفرض شيئا متقرر هو جسميه فقط من غير زيادة وأما المقدار فليس مقدارا فقط بل لابد من فصول حتى يوجد ذاتا متقررة اما خطأ أو سطحا أو جسميا تعليميا ٣٠ وكل ما كان اختلافه بالخارجيات دون الفصول كان طبيعة نوعية فغير تام لاننا لنسلم ان

الجسمية مع كل شيء يفرض شيئا متقرر هو جسميه فقط مالم لا يجوز ان تكون الطبيعة الجسمية أمرا مبهما كالمقدار لا يتصور وجودها الا بان ينضم اليها فصول مقومة لها وبعد تنوعها بها ينضم اليها أمور خارجية عنها وما ذكره من الاختلافات بالأمور الخارجية مسلم وان كان انحصار اختلافها فيه منوعا وباضالم لا يجوز أن تكون طوائف مخالفة غير متشاركة في ذاتي ويكون امتياز بعضها من بعض آخر بذواتها لا بالفصول والاختلاف بالخارجيات يكون تابعا لاختلاف حقائقها (فان قلت) هب ان ما ذكره من الدلائل على انتفاء الجسمية عنه تعالى غير تام لكن البرهان قد دل على كون الواجب مقطعا لسلسلة المحركات وعلة فاعلية لها والجسم لا يجوز أن يكون فاعلا لها لان الجسم وما يحل فيه من الاعراض انما يؤثر في قابل له وضع مخصوص بالنسبة اليه فان النار لا تسخن أي شيء

الامتناع وهذا لا يكون قادرا في وقت ويكون قادرا في وقت آخر ولا يقال فيه انه قادر الا في اوقات محدودة متناهية وهو موجود ازل في قديم فمادت المسئلة الى هل يجوز ان يكون العالم قديما أو محدثا أولا يجوز ان يكون قديما أولا يجوز ان يكون محدثا أولا يجوز ان يكون محدثا أولا فان لم يكن في العقل امكان للوقوف على واحد من هذه المتقابلات فليرجع الى السماع ولا تعد هذه المسئلة من العقليات واذا قلنا ان الاول لا يجوز عليه ترك الفعل الافضل وفعل الادنى لانه نقص فأى نقص أعظم من أن يوضع فعل القديم متناهيا محدودا كفعل المحدث مع ان الفعل المحدود دائما يتصور من الفاعل المحدود لا من الفاعل القديم الغير محدود والوجود والفعل فهذه كلها كما ترى لا يخفى على من له أدنى بصيرة بالمعقولات فكيف يمتنع على القديم أن يكون قبل الفعل الصادر الآن فعل وقبل ذلك العمل فعل ويعر ذلك في أذهاننا الى غير نهاية كما يستمر وجوده أعني الفاعل الى غير نهاية فان من لا يساوق وجوده الزمان ولا يحيط به من طرفيه بل يزم ضرورة أن يكون فعله لا يحيط به الزمان ولا يساوقه زمان محدود وذلك ان كل موجود فلا يترأخى فعله عن وجوده الا أن يكون بنفسه من وجوده شيء أعني أن لا يكون على وجوده الكامل أو يكون من ذوى الاختيار فلا يترأخى فعله عن وجوده عن اختياره ومن يضع أن القديم لا يصدر عنه الا فعل حادث فقد وضع أن فعله بجهة ما مضطر وانتهى لاختياره من تلك الجهة في فعله (الدليل الثالث على قدم العالم) قال أبو حامد قدس سره انما قالوا بوجود العالم ممكن قبل وجوده اذ يستحيل أن يكون مجتمعنا ثم يصير ممكنا وهذا الامكان الاول له أي لم يزل نابيا ولم يزل العالم ممكنا وجوده اذ لا حال من الاحوال يمكن أن يوصف العالم فيه بأنه ممتنع الوجود فاذا كان الامكان لم يزل فالجسم على وفق الامكان أيضا لم يزل فان معنى قولنا انه ممكن وجوده أنه ليس بمحال الوجود فاذا كان ممكنا وجوده أيد لم يكن محالا وجوده أيد او الا فان كان محالا وجوده أيد بطل قولنا انه ممكن وجوده أيد او ان بطل قولنا انه ممكن وجوده أيد بطل قولنا ان الامكان لم يزل صح قولنا ان الامكان له أول واما صح أن له أولا كان قبل ذلك غير ممكن فيؤدي الى اثبات حال لم يكن العالم فيه ممكنا ولا كان الله تعالى عليه قادرا (قلت) أما من يسلم أن العالم كان قبل أن يوجد ممكنا أمكانا لم يزل فانه يلزمه أن يكون العالم أزليا لان ما لم يزل ممكنا وضع انه لم يزل موجودا لم يكن يلزم عن انزاله محال وما كان ممكنا يكون أزليا فواجب أن يكون أزليا لان الذي يمكن فيه أن يقبل الازلية لا يمكن فيه أن يكون فاسدا الا لو أمكن أن يعود الفاسد أزليا ولذلك ما يقول الحكماء ان الامكان في الأمور الازلية هو ضروري (قال أبو حامد) الاعتراض أن يقال العالم لم يزل ممكن الحدوث فلا جرم بامن وقت الا ويتصور احداثه فيه واذا قدر موجودا أيد لم يكن حادثا لم يكن الواقع على وفق الامكان بل على خلافه وهذا كقولهم في الامكان وهو ان تقدير العالم أكبر مما هو وأخلق جسم فوق العالم ممكن وكذا آخر فوق ذلك وهكذا الى غير نهاية ولا نهاية لامكان الزيادة ومع ذلك فوجوده لا يمتد طاق لانهاية له غير ممكن وكذلك وجوده لا ينتهي طرفه غير ممكن بل كما يقال ان الممكن جسم متناهى السطح ولكن لاتنهين مقاديره في الكبير والصغر وكذلك الممكن الحدوث ومبادئ الوجود لاتنعين في التقدم والتأخر فاما كونه حادثا متعينا

فانه

اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها أو كان له وضع خاص بالنسبة اليها وكذلك الشمس لا تقضى

كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها وهذه المقدمة أعني عدم تأثير الجسم وما يحل فيه الا في قابل له وضع بالنسبة اليه ضرورية وما ذكر من الامثلة الجزئية انما هو لانتبيه عليها باستقراء الاجسام واحوالها في تأثراتها والمعلولات قبل وجودها الا وضع لها بالنسبة الى جسم يفرض فاعلا لا وجود له لا وضع له ضرورة فلا يكون الواجب جسم لان الواجب لا يدوان يكون علة مستقلة لمعلول أول

من سلسله المسكات حتى يقطع التسلسل به لما من البرهان (قلت) لا تسلم ان الجسم وما يهل فيه من الاعراض لا يؤثر الا في قابل له وضع مخصوص بالنسبة اليه ودعوى الضرورة غير مسبوقة وما ذكر من استقراء احوال الاجسام في تأثيراتها تجريبه ناقصة غير شاملة فلا يكون حجة على قاعدة كلية **فصل في تجهيزهم عن القول بان المبدأ الاول يعلم غيره بنوع كلي** ولم فيه مسالك (الاول) انه تعالى مجرد عن المادة ولو احدثها قائم بنفسه وكل مجرد كذلك يصح ان يكون ٣١ معقولا وكل ما يصح ان يكون معقولا

ولا يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه اما انه تعالى مجرد عن المادة ولو احدثها فلما ثبت من انه تعالى ليس بجسم ولا جسماني وامان كل مجرد كذلك يصح ان يكون معقولا فلان ذاته منزهة عن الموارض الجزئية اللاحقة للشيء بسبب المادة في الوجود الخارجي المتضمنة للانقسام الى الاجزاء المتباينة في الوضع وهي المنفعة من التعقل فاذا كان مجردا عنها لم يكن فيه مانع من كونه معقولا بل يكون في نفسه صالحا لان العقل من غير احتياج الى عمل وعمل به حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل وامان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه فان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه اما الصغرى فلان كل ما يصح ان يعقل

فانه لم يكن لا غير (قلت) اما من وضع ان قبل العالم امكانا واحدا بالعدد لم يزل فقد يلزمه ان يكون العالم ازياوا اما من وضع ان قبل العالم امكانات للعالم غير متناهية بالعدد كما رضع ابو حامد في الجواب فقد يلزمه ان يكون قبل هذا العالم عالم وقبل العالم الثاني عالم ثالث وغير ذلك الى غير نهاية كالخالف في أشخاص الناس وخاصة اذا وضع فساد المتقدم شربطا في وجود المتأخر ومثال ذلك انه ان كان الله سبحانه قادرا على ان يخلق قبل هذا العالم عالما آخر وقبل ذلك الآخر آخر فقد يلزم ان عمر الامر الى غير نهاية والالزم ان يوصل الى عالم ليس يمكن ان يخلق قبله عالم آخر وذلك لا يقول به المتكلمون ولا تعطيه حجتهم التي يحتجون بها على حدوث العالم واذا كان ممكنا ان يكون قبل هذا العالم عالم آخر الى غير نهاية فانزله كذلك قد يظن به انه ليس محال الا ان انزله كذلك اذا شخص عنه فظهر انه محال لانه يلزم ان تكون طبيعة هذا العالم طبيعة الشخص الواحد الذي في هذا العالم الكائن الفاسد فيكون صدوره عن المبدأ الاول بالنحو الذي صدر عنه الشخص وذلك بتوسط محرك ازل وحركته ازلية فيكون هذا العالم جزءا من عالم آخر كالحل في الاشخاص الكائنة الفاسدة في هذا العالم فالاضطرار لما ينتهي الامر الى عالم ازل بالانفصال او بتسلسل واذا وجب قطع التسلسل فظهر انها هذا العالم اولى اعني بانزله واحدا بالعدد ازياوا بل رابع لهم وهو انهم قالوا كل حادث فاما المادة التي فيه تسبقه اذ لا يستغني الحادث عن مادة فلا تكون المادة حادثا وانما الحادث الصور والاعراض الى قوله فلم تكن المادة الاولى حادثا محال (قلت) حاصل هذا القول ان كل حادث فهو ممكن قبل حدوثه فان الامكان يستدعي شيئا يقوم به وهو المحل القابل للشيء الممكن وذلك ان الامكان الذي من قبل القابل ليس ينبغي ان يعتقد فيه انه الامكان الذي من قبل الفاعل وذلك ان قوله ان في زيدا انه يمكن ان يفعل كذا غير قوله ان في المعقول انه يمكن ولذلك يشترط في امكان الفاعل امكان القابل اذا كان الفاعل الذي لا يمكن ان يفعل مع جمعا فاذا لم يمكن ان يكون الامكان المتقدم على الحادث غير موضوع أصلا ولا يمكن ان يكون الفاعل هو الموضوع ولا للممكن لان الممكن اذا حصل بالفعل ارتفع الامكان فلم يبق الا ان يكون الحامل للامكان هو الشيء القابل للممكن وهو المادة والمادة لا تتكئون بما هي مادة لانها تحتاج الى مادة ويمر الامر الى غير نهاية بل ان كانت مادة متكونة في جهة ساهي مركبة من مادة وصورة وكل متكون فاعلم ان يكون من شيئا فاما ان يمر ذلك الى غير نهاية على استقامة في مادة غير متناهية وذلك مستحيل وان قدرنا محركا ازياوا لانه لا يوجد شيئا بالفعل غير متناه واما ان تكون الصور تتعاقب على موضوع غير كائن ولا فاسد ويكون تعاقبا ازياوا ودورا فان كان ذلك كذلك وجب ان يكون ههنا حركة ازلية تفيد ههنا التعاقب الذي في الكائنات الفاسدة اذ لا يمكن ان يكون كل واحد من المتكونات هو فساد للآخر وفساده هو كون لغيره والاي يتكئون شيئا من غير شيئا فان معنى التكئون هو انقلاب الشيء وتغيره مما هو بالقوة الى الفعل ولذلك فليس يمكن ان يكون ههنا الشيء هو الذي يتحول وجودا ولا هو الشيء الذي يوصف بالكون اعني الذي نقول فيه انه يتكئون فبقى ان لا يكون ههنا شيء حاصل للصور المتضادة وهي التي تتعاقب الصور عليها (قال ابو حامد) الاعتراض ان يقال الامكان الى قوله المادة (قلت) اما ان الامكان يستدعي مادة موجودة فذلك بين فان سائر المعقولات الصادقة لا بد ان تستدعي أمرا

فقد قلنا ممنوع ان ينقل عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراها من الامور العامة والحكم على شيء بشي يقتضي تصورهما معا فاذا كان كل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره في الجملة واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون مقارنا لمعقول آخر لان الشيء اذا كان معقولا مع غيره كانا معا حالين في القوة العاقلة فيكون مقارنا له مقارنا احدا حالين للآخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه لان كل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره فانه

اذا وجد في الخارج وهو قائم بذاته يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة لا تتوقف على المقارنة في العقل اذ هي استمداد المقارنة المطلقة واستمداد المقارنة المطلقة ممتد على المقارنة المطلقة وهي متقدمة على المقارنة في العقل لان الاعم تقدم على الاخص والمتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة المطلقة ممتدة على المقارنة في العقل فلو توقفت هي عليها يلزم الدور واذن صحة المقارنة ٣٢ المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل فاذا وجد في الخارج وهو قائم بذاته تكون صحة

المقارنة المطلقة ثابتة له وهي حينئذ لا يمكن الا بان يحصل فيه المقول حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان قائم الذات امتنع ان تكون مقارنته لغير حلوله فيه وحلولهما في ثالث والمقارنة تنحصر في هذه الثلاثة فاذا امتنع اثنتان منها تبين ان تكون الصحة بالنسبة الى الثالثة وهي صحة مقارنته للمقول الآخر مقارنة المحل للمحل فثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا وجد في الخارج وكان مجردا قائما بنفسه يصح ان يقارنه مع قول آخر مقارنة الحال للمحل وكل ما كان كذلك يصح ان يكون عاقلا لذلك الغير اذ لا معنى لتعقل ذلك الغير الام مقارنة ذلك الغير للوجود المجرد القائم بالذات مقارنة الحال للمحل فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره واذا صح ان يكون عاقلا له كان عقله له حاصل بالفعول لان التفسير والحدوث من توابع المادة كما عرفت (وجوابه) اننا لانسلم ان كل

موجود اخرج النفس اذا كان الصادق كما قيل في حده انه الذي يوجد في النفس على ما هو عليه خارج النفس فلا بد في قولنا في الشيء انه يمكن ان يستدعي هذا الفهم شيئا او جففيه هذا الامكان واما الاستدلال على انه لا يستدعي الامكان موجودا يستدعي اليه دليل ان المتنع لا يستدعي موجودا يستدعي اليه فقول سفسطائي وذلك ان المتنع يستدعي موضوعا مثل ما يستدعي الامكان وذلك لان المتنع هو مقابل الممكن والاضداد المتقابلة تقتضي ولا بد موضوعا مان الامتناع الذي هو سلب الامكان فان كان الامكان يستدعي موضوعا فان الامتناع الذي هو سلب ذلك الامكان يقتضي موضوعا ايضا مثل قولنا ان وجودا خلاء محتج بان وجود الابداء مفارقة محتج خارج الاجسام الطبيعية او داخلها ونقول ان الضدين محتج بوجودهما في موضوع واحد وقول انه محتج ان يوجد الاثنان واحد او مضى ذلك في الوجود وهذا كله بين نفسه فلا معنى لاعتبار هذه المعالطة التي اتى بها ههنا (قال ابو حامد) والثاني ان السواد والابيض الى قوله اليه الامكان (قلت) هذه معالطة فان الممكن يقال على القابل وعلى المقبول والذي يقال على الموضوع يقابله المتنع والذي يقال على المقبول يقابله الضروري والذي يتصف بالامكان الذي يقابله المتنع ليس هو الذي يخرج من الامكان الى الفعل من جهة ما يخرج الى الفعل لانه اذا خرج ارفع عنه الامكان وانما يتصف بالامكان من جهة ما بالقوة والحامل لهذا الامكان هو الموضوع الذي ينتقل من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل وذلك بين من حده الممكن فان الممكن هو المعدوم الذي يتبين ان يوجد وان لا يوجد وهذا المعدوم الممكن ليس هو محكم من جهة ما هو معدوم ولا جهة ما هو موجود بالفعل وانما هو محكم من جهة ما هو بالقوة ولهذا كانت المعتزلة ان المعدوم هو ذات ما وذلك ان العدم ايضا ادل وجودا وكل واحد منهما ما يخلف صاحبه فاذا ارتفع عدم شيء ما خلفه وجوده فاذا ارتفع وجوده خلفه عدمه ولما كان نفس العدم ليس يمكن فيه ان يتقلب وجودا ولا نفس الوجود ان يتقلب عدمه ما وجب ان يكون القابل له شيئا نالشا غيرهما وهو الذي يتصف بالامكان والتمكون والانتقال من صفة العدم الى صفة الوجود وان العدم لا يتصف بالتمكون والتغير والانتقال من العدم الى الوجود كالحال في انتقال الاضداد بعضها الى بعض اعني انه يجب ان يكون لها موضوع تتعاقب عليه الا انه في التغير الذي في سائر الاغراض بالفعل وهو في الجوهر بالقوة وليس لنا تقدير ايضا ان نجعل هذا الموصوف بالامكان والتغير الذي بالفعل اعني الذي منه الوجود من جهة ما هو بالفعل لان ذلك ايضا يذهب والذي منه الوجود يجب ان يكون جزءا من المتكون فاذا كان ههنا موضوع ضرورة والقابل للامكان وهو الحامل للتمكون والتغير وهو الذي يقال فيه انه لا يكون وتغير وانتقل العدم الى الوجود واسنانا قدر ايضا ان نجعل هذا من طبيعة الشيء الخارج الى الفعل اعني من طبيعة الموجود بالفعل لانه لو كان ذلك كذلك لم يتكون الموجود وذلك ان التكون هو من معدوم لا من موجود فهذه الطبيعة انفق الفلاسفة والمعتزلة على اثباتها الا ان الفلاسفة قالوا انها لا تتعري من الصورة الموجودة بالفعل اعني لا تتعري من الوجود وانما تنتقل من وجود الى وجود كانتقال النطفة مثلا الى الدم وانتقال الدم الى الاعضاء التي للجنين وذلك انها لو تعريت من الوجود كانت موجودة بذاتها ولو كانت موجودة بذاتها لما كان منها كون فهذه الطبيعة عندهم هي التي يسمونها بالحلولي

مجرد يصح ان يكون معقولا وما ذكر ابيانه من انه لا مانع من التعقل الا المادة ولواقعها وهي منفية عن المجرى وهي محل المنع ولم لا يجوز ان يكون للتعقل ما في آخر سوى العوارض الجزئية اللاحقة بسبب المادة وما الدليل على انحصار المانع فيها واثن سمان ذلك لكن لانسلم ان كل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون عاقلا فاذا كان قائما بنفسه وما ذكر في بيانه غير تام لان انتفاء توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة في العقل لا يستلزم صحة كونه مقارنا لغيره فاذا وجد في الخارج قائم بذاته لجواز ان يكون

وجوده العقل شرط الصحة المقارنة فان ماهية المجرد وان كانت محددة في الذهن والخارج الا ان الوجود الذهني والخارجي مختلفان
 فيكون ان يكون الوجود الذهني شرط الصحة المقارنة فلا يصح المقارنة بينهما ما الا اذا كان المجرد موجودا في الخارج قائمة بذاته لا تنفاه
 شرطها (فان قلت) لو كان الوجود العقلي شرط الصحة المقارنة المطلقة لزم الدور ايضا لان كل ما هو شرط للصحة المقارنة فهو شرط
 لوجوده اقلو كان الوجود العقلي شرط الصحة المقارنة المطلقة كان شرط الوجودها ٣٣ ايضا والوجود العقلي اخص من مطلق

المقارنة اذهـ ومقارنة
 المعقول للعقل واشترط
 الاعمال بالشيء يستلزم
 اشتراط الاخص به فيكون
 الوجود العقلي الذي هو
 المقارنة المخصوصة مشروطا
 بنفسه واذا لم يحز كون
 وجود المجرد في العقل
 شرط الصحة المقارنة المطلقة
 بنفسه وبين غيره حازت
 المقارنة اذا كان المجرد
 موجودا في الخارج (قلت)
 ليس المراد بكون الوجود
 العقلي شرط الصحة المقارنة
 المطلقة ان يكون الوجود
 العقلي شرط الكل ما يطلق
 عليه المقارنة بالنسبة الى
 المجرد سواء كانت تلك
 المقارنة مع العقل او
 المعقول حتى يرد ما ذكر بل
 المراد ان المقارنة المطلقة
 بين المجرد والمعقول الآخر
 الذي اجتمع معه في العقل
 مشروطة بوجود المجرد في
 العقل ولا يلزم من اشتراط
 المقارنة المطلقة من المجرد
 والمعقول المذكور بوجود
 المجرد في العقل اشتراط
 المقارنة بين المجرد والعقل
 بذلك حتى يلزم اشتراط
 الشيء بنفسه وايضا لو صح
 ما ذكر لا يمكن صيرورة

وهي علة الكون والفساد وكل موجود يتعبرى من هذه الطبيعة فهو عند غير كاش ولا فاسد (قال أبو
 حامد) والثالث أن نفوس الأدميين إلى قوله هذا الاشكال (قلت) لأعلم أحدهما من الحكماء قال ان
 النفس حادثة حادثة حقيقة ثمة قال انها باقية الاما حكماء عن ابن سينا واغما الجميع على ان حادثة واثما هو
 اضافي وهواثمه الهابا الامكانات الجسمية القابلة لذلك الانفعال كالامكانات التي في المرايا لانفعال
 شعاع الشمس به او هذا الامكان عنددهم ليس هو من طبيعة امكان الصور الحادثة الفاسدة بل هو
 امكان على نحو ما يزعمون أن البرهان أدى اليه وان الحامل لهذا الامكان طبيعة غير طبيعة الهيمولي ولا
 يقف على مذاهيم في هذه الاشياء الامن نظري كتبه على الشروط التي وضعوها مع فطرة فائقة ومعلم
 عارف فتعرض أبي حامد الى مثل هذه الاشياء على هذا النور من التمرض لا يابق مثله فانه لا يتلوم من
 أحد أمرين اما أنه فهم هذه الاشياء على حقائقها فاساقها على غير حقائقها وذلك من فعل الاشرار
 واما انه لم يفهمها على حقيقتها فتعرض الى القول فيها لم يحط به علما وذلك من فعل الجهال والرحل
 يجل عندنا عن هذين الوصفين وان لا بد للحواد من كبرية كبرية أي حامدهي وضعه هذا الكتاب
 ولعله طرأ الى ذلك من أجل زمانه ومكانه (قال أبو حامد) بحسب ما عن الفلاسفة فان قيل رد الامكان الى
 قوله بهذا الطريق (قلت) ما أورده في هذا الفصل هو كلام غير صحيح وانت تتبين ذلك بما ذكرنا من تفهيم
 طبيعة الممكن (ثم قال أبو حامد) معاندا للحكماء والجواب ان رد الامكان الى قوله ما ذكرناه (قلت) هذا
 كلام مسطلي لان الامكان هو كلي له جزئيات موجودة خارج الذهن كسائر الكليات وليس العلم
 للشيء الكلي والكنه علم الجزئيات فهو كلي يفعل الذهن في الكليات عندما يجرد منها الطبيعة الواحدة
 المشتركة التي انقسمت في المواد فالكل ليست طبيعته طبيعة الاشياء التي هو ما كلى وهو في هذا القول
 غلط فاخذ ان طبيعة الامكان هي طبيعة الكلي دون أن يكون هنالك جزئيات يستند اليها هذا الكلي
 أعني الامكان الكلي والكلي ليس معلوم بل به تعلم الاشياء وهو شئ موجود في طبيعة الاشياء المعلومة
 بالقوة ولو لا ذلك لكان ادراكه للجزئيات من جهة ماهي كليات ادراكا كاذبا واغما يكون ذلك كذلك لو
 كانت الطبيعة المعلومة جزئية بالذات لا بالعرض والامر بانعكس أعني انها جزئية بالعرض كلية بالذات
 ولذلك متى لم يدركها العقل من جهة ماهي كلية غلط فيها وحكم عليها باحكام كاذبة فاذا جرد تلك الطبائع
 التي في الجزئيات من المواد وصيرها كلية أمكن أن يحكم عليها حكما صادقا والاختلاف عليه الطبائع
 والممكن هو واحد من هذه الطائفة وايضا فان قول الفلاسفة الكليات موجودة في الازدهان لافي
 الاعيان انما يريدون انها موجودة بالفعل في الازدهان لافي الاعيان وليس يريدون انها ليست موجودة
 أصلا في الاعيان بل يريدون انها موجودة بالقوة غير موجودة بالفعل ولو كانت غير موجودة أصلا
 لكانت كاذبة واذا كانت خارج الازدهان موجودة بالقوة وكان الممكن خارج النفس بالقوة فاذن من
 هذه الجهة تشبه طبيعتها طبيعة الممكن ومنها رام أن يغلط لانه شبه الامكان بالكليات لكونها يجتمعان
 في الوجود الذي بالقوة ثم رضع أن الفلاسفة يقولون انه ليس للكليات خارج النفس وجود أصلا
 فانتج ان الامكان ليس له وجود خارج النفس فاقبح هذه المغالطة واخبرتها (قال أبو حامد) وأما قولهم
 لو قدرهم العقل الى قوله تناقض كلامهم (قلت) الذي يظهرون من هذا القول مخالفة وتناقضه وذلك

الجوهر عرضا قيام ما ذكر من الدليل فيها بان قال اذا تفعلنا
 ماهية الجوهر فلا شك في حصول ماهيته في العقل فتكون ماهيته الموجودة بالوجود العقلي قائمة بالموضوع لاجتران أن يكون وجوده
 العقلي شرط الوجود في الموضوع لان وجوده العقلي نفس وجوده في الموضوع فصاعا الحصول في الموضوع للماهية مطلقا فصاعا على
 الذات الخارج جية الجوهرية أن تنطبع بعد كونها قائمة بنفسها في محل هو الذهن فيصع انقلباها من الجوهرية الى العرضية والتحقيق

أن الوجود على قسمين قسم يترتب عليه الآثار ويظهر مئة الاسكام وهذا الوجود يسمى وجودا خارجيا وحيثا وحيثا لا يترتب عليه ماذ كرم من الآثار والاسكام وهو يسمى وجودا فاعضا وظيفيا او غير اصيل وهما متساويان بالحقيقة والوجود الظلي لكونه لا يوصل الا في المدرك يستلزم المقارنة المخصوصة اعني مقارنة الحدال لاجل لانه نفس تلك المقارنة أو نوع مندرج تحتها اندراج النوع في الجنس بل المقارنة لازمة خارجية فلا يلزم ٣٤ من اشتراط المقارنة به اشتراط الشيء بنفسه فان المرضي المنخفض بشئ مشروط بذلك

ان قالوا ان اقنع ما لم يكن فيه ما يتناؤه على مقدمتين احدهما انه بين ان الامكان منه جزئي خارج النفس وكلية وهو مع قول تلك الجزئيات فهو قول غير صحيح وان قالوا ان طبيعة الجزئيات خارج النفس من الممكنات هي طبيعة الكل التي في الذهن فليس للطبيعة الجزئية ولا الكلوية حتى يكون طبيعة الجزئية هي طبيعة الكل وهذا كله صفات وكيف ما كان فان الكل له وجود ما خارج النفس (قال أبو حامد) واما العذر عن الامتناع الى قوله في ذاته (قلت) هذا كله كلام ساقط فانه لا شك ان قضاي العقل انما هي حكمه على طائفة الاشياء خارج النفس فلو لم يكن خارج النفس لا يمكن ولا يمنع لكان قضاء العقل بذلك كلاقضاء ولو لم يكن فرق بين العقل والوهم لما كان وجود النظر لله سبحانه وتعالى معتمدا على وجود في الوجود كما انه وجوده واحد الوجود في الوجود فلا معنى لتكثير الكلام في هذه المسئلة (قال أبو حامد) ثم العذر باطل الى قوله في الموضوعين (قلت) يريد انهم يلزمهم ان وضعوا الامكان محذوث النفس غير منطبع في المادة ان يكون الامكان الذي في القابل كالامكان الذي في الفاعل لان مصدر هذه الفعل فيستوي الامكانان وذلك شئ شنيع وذلك ان على هذا الوضع تأتي النفس كانهما تدبر البدن من خارج كما تدبر المصانع المصنوع فلا يكون النفس في البدن كالا يكون المصانع هيئة في المصنوع (والجواب) انه لا يمتنع ان يوجد من الكمالات التي تحرى محرى الهيئات ما يفارق محلها مثل الملاح في السفينة والمصانع مع الآلة التي يفعل بها فان كان البدن كالا لانه نفس فهي هيئة مفارقة وليس الامكان الذي في الآلة كالامكان الذي في الفاعل بل توجد الآلة في الحالتين جميعا اعني الامكان الذي في المنفصل والامكان الذي في الفاعل ومن جهة انها متحركة يوجد في الامكان الذي في القابل فليس يلزمهم من وضع النفس مفارقة ان يوضع الامكان الذي في القابل هو ببيته الامكان الذي في الفاعل وايضا الامكان الذي في الفاعل عند الفلاسفة ليس حكما عقليا فقط بل حكما على شئ خارج النفس فلا منفعة للمعانة بتشبيه أحد الامكانين بالآخر ولما شعر أبو حامد ان هذه الأقاويل كلها انما تغدو شكوكا وحيرة عند من لا يقدر على حلها وهو من فعل الشرار السفسطانيين (قال) فان قيل فقد عوتتم الى قوله بالعدم (قلت) اما مقالات الاشكالات بالاشكالات فليس تقتضي هدمها وانما تقتضي حيرة وشكوكا عند من عارض اشكالا بالاشكال ولم يكن عنده أحد الاشكالين وبطلان الاشكال الذي يقابله وأكثر الأقاويل التي عاند بها هذا الرجل هي شكوك تعرض عند ضرب أكاويلهم بعضها ببعض وتشبيه المخلفات منها ببعض وتلك معاندة غير نامة والمعادنة التامة انما هي التي تقتضي ابطال مذهبهم بحسب الأمر في نفسه لا بحسب قول القائل به مثل قوله انه يمكن لمصنوعهم أن يدعوا أن الامكان حكم ذهني مثل دعواهم ذلك في الكل فانه لو سلم صحة التشبيه بينهما لم يلزم عن ذلك ابطال كون الامكان قضية مستندة الى الوجود وانما كان يلزم عنه أحد الأمرين اما ابطال كون الكل في الذهن فقط واما كون الامكان في الذهن فقط وقد كان واجبا عليه أن يتسدى بتقرير الحق قبل أن يتسدى بما يوجب حيرة الناظرين وتشكيكهم في لا يعوت الناظر قبل أن يقف على ذلك الكتاب أو يموت هو قبل وضعه وهذا الكتاب لم يصل اليه بعد ولعله لم يؤلفه وقوله انه ليس يقصد في هذا الكتاب نصرة مذهب مخصوص انما قاله لئلا يظن به انه يقصد نصرة مذهب الاشعرية والظاهر

الشيء دونه ولو سلم انه لا يجوز أن يكون وجوده العقلي شرطا لصحة المقارنة المطلقة لكن لا يلزم من عدم توقف صحة المقارنة المطلقة على الوجود الذهني معتمدا دونه بل هو ازان لا يتوقف عليه ولا تنفك عنه فان الاله غير مشروط بالمولود ولا متوقفة عليه مع انها لا تنفك عنه أصلا والشئ بعد ما أورد الأعراض على المحنة المذكورة فانه يجوز ان يمكن مقارنة المجرى للمعقول عند كون ذلك المجرى في العقل ولا يمكن عند حصوله في الخارج لا تنفك شرط أو وجود مانع (أجاب) بان استعداد مقارنة المجرى للمعقول ان كان لازما ماهية المجرى مطلقا سواء كانت في الذهن أو في الخارج سقط التشكك بالكلية إذ يمكن حينئذ مقارنة المجرى للمعقول اذا كان ذلك المجرى في الخارج وان لم يكن لازما لها مطلقا بل انما يحصل لما استعداد المقارنة عند حصولها في القوة العاقلة وحينئذ اما أن يكون حصول الاستعداد

مع المقارنة أو بعدها أو قبلها والاولان باطلان لوجوب تقدم استعداد الشيء على حصوله فانه يمتنع أن يحصل صفة لشيء ويكون استعداد حصولها معها وامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها فعين الثالث وهو أن يكون استعداد مقارنة المجرى للمعقول عند كون ذلك المجرى في العقل قبل المقارنة فيكون الاستعداد لنفس ماهية المجرى لان ماهية المجرى عند كونها في العقل قبل المقارنة معقولة والماهية المعقولة بجزئية عن جميع الواحدي

المرسية فلا يكون هناك شيء غير الماهية يفيد الاستعداد وفيه نظر ظاهر لان الماهية المعقولة وان كانت مجردة عن الواحش الخارجية
 الانها غير مجردة عن الواحش مطلقا فانها لا شئ في كونها ملحوقه للوجود الذهني فهو زان يكون ذلك شرط الاستعداد فلا يحصل
 الاستعداد عند كونها في الخارج (هذا) ثم ان هذه الحجة أعني المسلك الأول لا يثبت كون المبدأ الأول عالميا بقدره على تقدير صحة ينتج
 ان الواجب لذاته بمقتل الاشياء بمحصل صورها فيه وهذه النتيجة باطلة عند جهور الفلاسفة ٣٥ فاما نتيجة هذه الحجة عند من

يحتوا ويعترفون بفسادها
 وما يرون من اثباته بها فهي
 غير منتجة له الا ان كلام
 الشيخ في كتاب الاشارات
 يدل على ان علمه تعالى
 بالاشياء بمحصل صورها
 فيه فهذه الحجة على تقدير
 تمامها لا تصلح من الفلاسفة
 الاله (وقد يجاب عن هذا
 المسلك بوجوه أخر غير
 ما ذكرنا) كمنع صحة التعمل
 بصحة المقارنة وغير ذلك الا
 ان استيعاب الكلام في
 ذلك بعد حصول الغرض
 مما لا يليق بالكتب المبنية
 على الاختصار (المسلك
 الثاني) انه تعالى مجرد قائم
 بذاته وكل مجرد قائم بذاته
 فان ذاته المجردة القائمة
 بذاته حاضرة له غير غائبة
 عنه وكل ما كان ذاته
 المجردة القائمة بذاته حاضرة
 له لا بد ان يعقل ذاته لان
 التعمل ليس الاحضور
 الماهية المجردة للامر
 المجرد القائم بذاته فثبت
 انه تعالى لا بد ان يعقل ذاته
 وذاته علمه لما عده والعلم
 بالعلمه بوجوب العلم بالمعلوم
 فيكون عالما بنفسه من
 المعلومات وقد يقرر بوجه
 آخر وهو انه اذا علم ذاته

من الكتب المنسوبة اليه انه راجع في العلوم الالهية الى مذهب الفلاسفة ومن أثبت في ذلك وأصحها
 نبوت الله كتابه المسمى بشكاه الأتوار (المسئلة الثانية في ابطال مذهبهم في أبدية العالم والزمان والحركة
 وقال أبو حامد) اعلم ان هذه المسئلة فرع الاولى الى قوله بالمعقول (قالت) اما قوله انما يلزم عن دليلهم
 الأول من أزلية العالم فيما مضى يلزم عنه فيما يستقبل فصح وكذا ذلك دليلهم الثاني واما قوله انه ليس
 يلزم في الدليل الثالث في المستقبل مثل ما يلزم في الماضي على رأيهم فاننا نخيل ان يكون العالم أزليا فيما
 مضى واستناخيل ان يكون أزليا فيما يستقبل الا اننا نزيل العلاف فانه يرى أن تكون العالم أزليا من
 الطرفين محال فليس كما قال لانه اذا سلم لهم ان العالم لم يزل امكانه وان امكانه لمحقه حالة ممتدة معه بقدر
 به اذ ذلك الامكان كما يلحق الموجد الممكن اذا خرج الى الفعل تلك الحال وكان يظهر من هذا الامتداد
 انه ليس له أول صحيح لهم ان الزمان ليس له أول اذ ليس هذا الامتداد شياً الا الزمان وتسمية من سماه
 دهر الامم في لها واذ كان الزمان مفارقا للامكان والامكان مفارقا للوجود المتحرك فالوجود المتحرك
 لا أول له واما قولهم ان كل ما وجد في الماضي فله أول فقصية باطلة لان الأول يوجد في الماضي أزليا كما
 يوجد في المستقبل واما نفيهم في ذلك بين الأول وقوله قد عوى تحت حاج الى برهان لكن وجود ما وقع
 في الماضي مما ليس بازلي غير وجود ما وقع في الماضي من الأزلي وذلك ان ما يقع في الماضي من غير
 الأزلي هو متناه من الطرفين أعني ان له ابتداء وانقضاء واما ما وقع في الماضي من الأزلي فليس له
 ابتداء ولا انقضاء ولذلك كانت الفلاسفة لا يصنعون للحركة الدور بابتداء فليس يلزمهم أن يكون لها
 انقضاء لانهم لا يصنعون وجودها في الماضي وجود الكائن الفاسد ومن سلم منهم ذلك فقد تناقض ولذلك
 كانت هذه القضية صحيحة ان كل ماله ابتداء فله انقضاء واما أن يكون شئ له ابتداء وليس له انقضاء
 فلا يصح الا لو انقلب الممكن أزليا لان كل ماله ابتداء فهو ممكن واما أن يكون شئ يمكن أن يقبل الفساد
 ويقبل الأزلية فشي غير معروف وهو مما يجب أن يفحص عنه وقد فحص عنه الأوائل وأبو الهذيل
 موافق للفلاسفة في ان كل محدث فاسد واشدا من مالاصل القول بالحدوب وأما من فرق بين الماضي
 والمستقبل بأن ما كان في الماضي قد دخل كله في الوجود وما في المستقبل فلا يدخل كله في الوجود واما
 يدخل فيه شيئا فشيئا فكل كلام موهوم وذلك ان ما دخل في الماضي بالحقيقة قد دخل في الزمان وما دخل في
 الزمان فالزمان بفضل عليه بطرفيه موله كل وهو متناه ضرورة واما ما لم يدخل في الماضي كدخول
 الحادث ولم يدخل في الماضي الابتناء كالمسمول هو مع الماضي ممتد الى غير نهاية وليس له كل ومالا
 كل له فلا جرم له وذلك ان الزمان ان لم يوجد له مبدأ أول حادث في الماضي لان كل مبدأ حادث هو حاضر
 في كل حاضر قبله ماض فاما وجد مساوقا للزمان والزمان مساوق له فقد يلزم أن يكون غير متناه وان
 لا يدخل منه في الوجود الماضي الا جزاؤه التي يحصرها الزمان من طرفيه كما لا يدخل في الوجود المتحرك
 في الحقيقة الا الآن ولا من الحركة الا كون المتحرك على العظم الذي يتحرك عليه في الآن الذي هو سيال
 فانه كما ان الموجود الذي لم يزل فيما مضى لسنا نقول ان ما لم يزل وجوده قد دخل في الآن في الوجود
 لانه لو كان ذلك كذلك لكان وجوده له مبدأ أول كان الزمان يحصره من طرفيه كذلك نقول فيما كان
 مع الزمان لافيه فالدورات الماضية انما دخل منها في الوجود الوهمي ما حصره منها الزمان واما التي

وذاته مبدأ لغيره لا بد وان علم ذاته مبدأ لغيره ومتى علم ان ذاته مبدأ لغيره فلا بد وان يعلم غيره لان العلم باضاعة أمر الى آخره يستلزم
 العلم بكل واحد من المتضايقات ثم اذا علم ذلك ان غيره لا بد وان يعلم معلول ذلك الغير وقد ثبت ان ما عدا واجب الوجود فانه يستند اليه
 وتنشئ سلسلة علمه بالا حرة اليه فاذا لم يلزم من علمه تعالى بذاته علمه بكل ما عداه (واجب عنه بوجوه الأول) انا لانعلم ان كل مجرد
 قائم بذاته فان ذاته المجردة القائمة بذاته حاضرة له فان المحضور زمسية لا يتحقق الا بين المتعابرين واذ لا تعابر بين الشئ ونفسه فلا إضافة

ورديان التغير الاعتباري يمكن في تحقق النسبة وذات المجرد باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر من التغير يكفي وقد يقال التغير الاعتباري انما يكفي في تحقق النسبة بحسب الاعتبار لا بحسب نفس الامر فلا ثبت كونه عالميا بذاته في نفس الامر بل بحسب الاعتبار فقط والمقصود هو الاول فليتأمل (وثانيها) اننا لانسلم ان كل ما كان ذاته المجردة القائمة بذاته حاضرة له ٣٦ لا بد وان يعقل ذاته قولهم لان التعقل ليس الا حضورا للماهية المجردة للامر المجرد

القائم بنفسه ممنوع ولم لا يجوز ان يكون التعقل عبارة عن حالة تسببية تحصل في حادثة دون بعض المجردات (وثالثها) انا لانسلم ان العلم بالعلم يوجب العلم بالعلم لول ان اريد ان العلم بالعلم من حيث ذاتها المحصورة يوجب العلم بالعلمول كما هو الظاهر من التقرير الاول اذ لا دليل عليه يعتد به وان اريد ان العلم بالعلم من حيث انه مبدأ أو علة للعلمول موجب للعلم بالعلمول كذلك لاشك في بطلانه لان العلم بكونه مبدأ للعلمول موقوف على العلم بالعلمول ضرورة توقف معرفة الاضافة على معرفة المضافين فامتنع ان يكون موجبا له وان اريد ان العلم بالعلم من حيث انه علة للعلمول مستلزم للعلم بالعلمول وان لم يكن موجبا له كما هو ظاهر التقرير الثاني فللخصم ان يمنع كون المبدأ عالميا بذاته من حيث انه علة للعلمول فان المبدئية والعالية امر اضافي ولاشك انه مغاير لنفس ذاته المحصورة فلم نعلم انه لا بد من تعقله لذلك الامر

هي مع الزمان فلم تدخل بعد في الوجود الماضي ما لم يزل موجودا اذا كان لا يحصره الزمان واذا قصور موجود ازل افعاله غير متأخرة عنه على ما هو شأن كل موجود ثم وجوده ان يكون بهذه الصفة فانه ان كان ازليا ولم يدخل في الزمان الماضي فانه يلزم ضرورة ان لا تدخل افعاله في الزمان الماضي لانها لو دخلت لكانت متناهية فكان ذلك الموجد الازلي لم يزل عادما بالفعل وما لم يزل عادما بالفعل فهو ضرورة ممنوع والا ليق بالوجود الذي لا يدخل وجوده في الزمان ولا يحصره الزمان ان تكون افعاله كذلك لانه لا فرق بين وجود الموجد وادخاله فان كانت حركات الاجرام السماوية وما يلزم عنها افعالا لموجود ازل غير داخل وجوده في الزمان الماضي فواجب ان تكون افعاله غير داخل في الزمان الماضي وليس كل ما قول به انه لم يدخل يجوز ان يقال فيه قد دخل في الزمان الماضي ولانه قد انقضى لان ماله نهاية وله مبدأ وايضا فان قولنا فيه لم يزل هو نفي لدخوله في الزمان الماضي ولان ما يكون له مبدأ الذي نضع انه قد دخل في الزمان الماضي نضع له مبدأ فهو صادرة على المطلوب فاذا لم يصح ان ما لم يزل مع الوجود الازلي فقد دخل في الوجود الاول قد دخل الموجود الازلي في الوجود بدخوله في الزمان الماضي فاذا قولنا كل ماضى فقد دخل في الوجود ففهم منه معنيان (أحدهما) ان كل ما دخل في الزمان الماضي فقد دخل في الوجود وهو صحيح وأما ما مضى مقارنا للوجود الذي لم يزل أى لا ينفك عنه فليس يصح ان نقول قد دخل في الوجود لان قولنا فيه قد دخل ضد قولنا انه مغاير للوجود الازلي ولا فرق في هذا بين الفعل والوجود أعني من سلم امكان وجوده لم يزل فيما مضى فقد ينفي ان يسلم ان ههنا افعالا لم يزل قبل فيما مضى وانه ليس يلزم ان تكون افعاله ولا بد قد دخلت في الوجود كما ليس يلزم في استمرار ذاته فيما مضى ان يكون قد دخل في الوجود وهذا كله بين كما ترى وبهذا الموجد الاول يمكن ان توجد افعاله لم يزل ولا تزال ولوا امتنع ذلك في الفعل لا امتنع في الموجود اذ كل موجود ففعله مقارن له في الوجود فولا القوم جعلوا امتناع الفعل عليه ازليا ووجوده ازليا وذلك عارضا لخطأ لكن اطلاق اسم الحدوث على العالم كما اطلقه الشرع اخص به من اطلاق الاشعية لان الفعل بما هو فعل فهو محدث وانما يتصور التقدم فيه لان هذا الاحداث والفعل المحدث ليس له اول ولا آخر (قلت) ولذلك عسر على اهل الاسلام ان يسمى العالم قديما والله قديم وهم لا ينفهمون من القديم الا ما علة له وقد رأيت بعض علماء الاسلام قد مال الى هذا الرأي (قال أبو حامد) ومسلكتهم الرابع الى قوله الخالة فيها (قلت) اما اذا وضع التعاقب الصور ودوراه الى موضوع واحد ووضع ان الفاعل لهذا التعاقب فاعل لم يزل فليس يلزم من وضع ذلك محال واما ان وضع هذا التعاقب على مواد لانها لها اوصاف لانها لها في النوع فهو محال وكذلك ان وضع ذلك من غير فاعل ازل او من فاعل غير ازل لانه ان كانت هناك مواد لانها لها اوصاف لانها لها افعاله بالعلم وذلك مستحيل وأبعد من ذلك ان يكون ذلك التعاقب من فاعلات محدثة ولذلك لا يصح على هذه الجهة ان اناسا يكون ولا بد من انسان ان لم يوضع ذلك متعاقبا على مادة واحدة حتى يكون فساد بعض الناس المتقدمين مادة للآخرين ووجود بعض المتقدمين ايضا يجري مجرى الفاعل والالة للآخرين وذلك كله بالعرض لان كون هؤلاء كالات للفاعل الذي لم يزل لم يكن انسان بواسطة انسان ومن مادة انسان وهذا كله اذا لم يفصل هذا التفصيل لم يملك

الاضافي حتى يلزمه ان يكون عاقلا لتبره من المعلومات فلا بد لهم من الدلالة على ذلك (فان قلت) لما كانت الالة لذاتها المحصورة موجبة للعلمول المخصوص كان العلم بحقيقتها موجبا للعلمول وهذا ضروري لوجه لمنعه ولما ثبت ان المعنى بكون الماهية معقولة كون تلك الماهية حاضرة للجوهر المجرد القائم بذاته لزم كون المبدئية معقولة له تعالى لان كون الباري تعالى مبدأ الغير حاضرة لذاته المجردة القائمة بذاته لكونه وصفه تعالى ثم انه يلزم من علمه بكونه مبدأ الغير عليه بغيره وهو لا بد من تعقله لذلك الامر

المطلوب (قلت) العلوم انما هو ان عين الالهة الخارجية مستلزمة لعين الملول الخارجي واما ان صورتها مستلزمة لصورتها فليس معلوما انما بالضرورة ولا بالنظر اذا لا عينان تخالف الصور في كثير من الاحكام ولا يلزم من استلزام عين أحدهما عين الآخر ان تكون صورة أحدهما مستلزمة لصورة الآخر وانما يكون كذلك لو كان ماهية الالهة من حيث هي مستلزمة لماهية الملول وهو ممنوع وبعد تسليم ان معنى كون الماهية معقولة كونها حاضرة للحوادث المجردة القائمة بذاته لان سلم ان ٣٧ المبدئية حاضرة له فان حضور

الشيء للشيء انما هو بوجوده له اما وجودا متاصلا كصفاته الحقيقية الخارجية أو غير متاصل كما اذا حصل صور الاشياء الخارجية فيه والمبدئية وصف اعتباري ليس له وجود خارجي في ذات المبدأ حتى تحضر له باعتبار وجوده الخارجي فيه ولم يثبت أيضا حضورها له باعتبار وجودها الظلي فان انصاف الموصوف بالصفة لا يقتضي ثبوت الصفة لافي الخارج ولا في الذهن فلم يلزم كونها معقولة له فلا يثبت المطلوب بل الحاضر للموصوف المجردة القائمة بذاته ووصافه الحقيقية ولولم يقتصر في حضور الصفة للموصوف ذلك لوجب أن تعرف بالضرورة جميع الصفات الاعتبارية والسلبية التي لنفسنا من تجردها وحدوثها وايس كذلك بالضرورة (المسالك الثالث) ما يخصه بعض المتأخرين وهو ان العلم كمال مطلق للوجود من حيث هو موجود وكل كمال مطلق للوجود من

الناظر في هذه الاشياء من شكوك لا يخلص له منها فعمل الله أن يجعلك وابائنا من بلغ درجة العلماء الذين بلغوا منتهى الحقيقة في الجائز من أفعاله والواجب التي لا تنتهي وكل ما قلته من هذا كله فليس بين ههنا ويجب أن يفحص عنه بعناية على الشروط التي بينها القدماء واشترطوها في الفحص ولا بد مع ذلك أن يسمع الانسان أقاويل المختلفين في كل شيء يفحص عنه ان كان يجب أن يكون من أهل الحق (قال أبو حامد) والجواب عن الكل الى قوله على حالة كماله (قلت) الذي عانده هذا القول في هذا الوجه هو ان اللزوم بين المتقدم والتالي غير صحيح وذلك ان الفاسد ليس يلزم ان يذبل اذا كان الفساد يقع للشيء قبل الذبول واللزوم صحيح اذا وضع الفساد على المجري الطبيعي ولم يوضع قسرا وسلم أيضا ان الجرم السماوي حيوان وذلك ان كل حيوان يفسد على المجري الطبيعي فهو يذبل قبل أن يفسد ضرورة لكن هذه المقدمات لا يسلمها الخصوم في السماء غير برهان فلذلك كان قول جالينوس افنا عيا والاولى من هذا القول ان السماء لو كانت تفسد افسدت اما الى الاسطوانات التي تركبت منها واما الى صورة أخرى بان تخلف صورتها وتقبل صورة أخرى كما يعرض لصور البساط ما يتكون بعضها من بعض أعني الاسطوانات الاربعه ولو فسدت الى الاسطوانات لكانت جزأ من عالم آخر لانه لا يصح أن يكون من الاسطوانات المحصورة فيها الان هذه الاسطوانات هي جزء لا مقدار له بالاضافة اليها بل نسبتها منها نسبة النقطة من الدائرة ولو خلعت صورتها قبلت صورة أخرى لكان ههنا جسم سادس مضاد لها ليس هو لا سما ولا أرض ولا ماء ولا هوا ولا نار او ذلك كله مستحيل وأما قوله انه لم يذبل فهو قول مشهور وهو دون الأوائل اليقينية وقد قيل من أي جنس هي هذه المقدمات في كتاب البرهان (قل أبو حامد) الثاني انه لو سلم الى قوله كما سبق (قلت) لو كانت الشمس تذبذب وكان ما يتخلل منها في مدة الارصاد غير محسوس له ظم جرمها لكان يحدث من ذبذبه افيما ههنا من الاجرام ماله قدر محسوس وذلك أن ذبول كل ذابل انما يكون بفساد اجزائه منه تتخلل ولا بد في تلك الاجسام المختلفة من الدابل ان تبقى باسرها في العالم أو يتخلل الى اجزائه أخرى وان ذلك كان يوجب في العالم تغييرا يبيننا ما في عدد اجزائه واما في كيفيةها ولو تغيرت كليات الاجرام لتغيرت أفعالها وانفعالاتها وبخاصة الكواكب لتغير ما ههنا من العالم فتوهم ان الاضمة حلال على الاجرام السماوية يتخلل بالنظام الالهي الذي ههنا عند الفلاسفة وهذا القول لا يبلغ مرتبة البرهان (قال أبو حامد) الدليل الثاني لهم في استحالة عدم العالم الى قوله اقتضت محالا (قلت) اما ما حكاه عن الفلاسفة انهم يلزمون خصومهم في هذا القول بجواز عدم العالم أن يكون القديم وهو المحدث يلزم عنه فعل حادث وهو الاعداد كما ألزموهم في الحدوث فقد تم القول فيه عند القول في حدوث العالم وذلك ان الشكوك الواقعة في ذلك الاحداث هي بغيرها الواقعة في الاعداد فلا معنى لامادة القول في ذلك واما ما يخص هذا الموضوع من أن كل من قال بحدوث العالم يلزمه ان يكون فعل الفاعل قد يتعلق بالعدم حتى يكون الفاعل انما فعل عدم ما فهو أمر قد شنع على جميع الفرق تسليما فلقوا الى الاقاويل التي تذكر عنهم بعد هذا الأمر يلزم ضرورة من قال ان الفاعل انما يتعلق فعله بايجاد مطلق أعني بايجاد شيء لم يكن قبله لا بالقوة ولا كان ممكنا فخرجه الفاعل من القوة الى الفعل بل اخترعه اختراعا وذلك ان فعل الفاعل عند الفلاسفة ليس شيئا غير اخراج ما هو بالقوة الى أن يصير

حيث هو موجود فهو لا يمتنع على واجب الوجود فيجب له اما الصغرى فلان معنى الكمال المطلق أن لا يكون كالا من وجهه ونقصا ما من وجهه كما اذا اوجب تكثرا وتر كبا وجسمية ونحوها والعلم مع كونه كمالا لا يجب من حيث هو علم أن يكون بصورة وانما فان النفس علوما حضورية يتكفي فيها مجرد حضور المعلوم عندها وعدم غيبته عنها واما الكبرى فلان الكمال المطلق للوجود من حيث هو موجود وكال للوجود من حيث هو من غير أن يكون موجبا للنقص وكل ما كان كذلك فهو لا يمتنع على واجب الوجود وهذا ضروري

وأما أن كل ما لا يتنوع على واجب الوجود يجب له فلا نكل ما لا يتنوع على واجب الوجود فهو إما واجب أو ممكن بالامكان الخاص لا يسبيل إلى الثاني إذ لو أمكن عليه شئ بالامكان الخاص لكان فيه جهة امكانية فيلزم التكثير وهو محال في حقه تعالى (وجوابه) أنا لا نسلم أن العلم كمال مطلق لا وجود فان معنى الكمال المطلق أن لا يكون كمالا من وجهه نقصا من وجهه بل يكون كمالا على الإطلاق من غير تقييد بجهة من الجهات ٣٨ وما ذكره من الدليل لا يدل عليه فانه انما يدل على أنه لا يوجب التكثير وهو نقص

مخصوص وعدم ايجابه له لا يستلزم عدم ايجاب غيره من النقص لجواز أن يكون فيه نقص من جهة أخرى وعدم الاطلاع لا يدل على عدم الوجود وأيضا قوله لكان فيه جهة امكانية أن أريد به لكان فيه جهة أخرى امكانية بالنظر إلى وجوده في نفسه فمنوع وإن أريد بالنظر إلى بعض عوارضه فلم واستحالته بمنوعة قوله فيلزم التكثير ممنوع أن أريد باعتباره ذاته ومسلم ولكنه غير مستحيل أن أريد باعتباره ذاته وجهاته ثم اعلم أن المسالكين الآخرين من مسالك الحكماء على تدمير تمامها يفيد أن العلم بجميع الموجودات بخلاف المسلك الأول وقرر الامام الغزالي رحمه الله تعالى المسلك الأول بأن الموجود الأول هو وجود لا في مادة وكل موجود لا في مادة فهو عقل محض وكل ما هو عقل محض بجميع المعقولات مكشوفة له فان المنافع من ادراك الاشياء تتعلق بالمادة

بالفعل فهو يتعلق عندهم بوجود في الطرفين إما في اليجاد فينتقل له من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل فيرتفع عنده وإما في العدم فينتقل من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة فيعرض أن يحدث عنده وأما من لم يجعل فعل الفاعل من هذا النحو فانه يلزمه هذا الشك أعني أن يتعلق فعله بالعدم بالطرفين جميعا أعني في اليجاد والعدم إلا أنه لما كان في العدم أبين لم يقدر المتكلمون أن ينقلوا من خصوصهم وذلك أنه ظاهر انه يلزمهم قائل هذا القول أن يفعل الفاعل عدما وذلك انه اذا نقل الشئ من الوجود إلى العدم المحض فقد فعل عدما محضاً على القصد الأول بخلاف ما اذا نقله من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة وذلك أن حدوث العدم يكون في هذا النقل أمراً تابعاً وهذا بعينه يلزمهم في اليجاد إلا أنه أخفى في ذلك أنه اذا وجد الشئ فقد بطل عدمه ضرورة وإذا كان ذلك كذلك فليس اليجاد شياً الا قلب عدم الشئ إلى الوجود إلا أنه لما كان غاية هذه الحركة هي اليجاد كان لهم أن يقولوا ان فعله انما يتعلق باليجاد ولم يقدر وأن يقولوا في العدم أن كانت الغاية في هذه الحركة هي العدم ولذلك ليس لهم أن يقولوا أن فعله ليس يتعلق بإبطال العدم وانما يتعلق باليجاد فلزم عند ذلك بطلان العدم لكن يلزمهم ضرورة أن يتعلق فعله بالعدم وذلك أن الوجود على مذهبهم ليس له الاحال هو فيها معدوم باطلاق وحال هو وجوده بالفعل فاما اذا كان موجوداً بالفعل فليس يتعلق به فعل الفاعل ولا اذا كان عدماً فقد بقي أحد أمرين إما أن يتعلق به فعل الفاعل وإما أن يتعلق بالعدم فيقلب عينه إلى الوجود فيفهم من الفاعل هذا فهو ضرورة يجوز انقلب عين العدم وجوداً وانقلب عين الوجود عدماً ما يتعلق فعل الفاعل بالنتقال عين كل واحد من هذين المتقابلين إلى الثاني وذلك كله مستحيل في غاية الاستحالة في سائر المتقابلات فضلاً عن العدم والوجود فهؤلاء القوم انما أدركوا من الفاعل ما يدركه ذوا البصر الضعيف من ظل الشئ بدل الشئ حتى يظن بطل الشئ أنه الشئ فهذا كما ترى أمر لازم يفهم من اليجاد اخراج الشئ من الموجود الذي بالقوة إلى الموجود الذي بالفعل وفي العدم عكس هذا وهو تقييد من الفعل إلى القوة ومن هنا ظهر أن الامكان والمادة لازم كل واحد منهما من اذ وجوده موجود قائم بذاته وليس يمكن عليه انعدم والحدوث وأما ما حكاه أبو حامد عن الاشعرية من أنهم يجوزون حدوث جوهر قائم بذاته ولا يجوزون عدمه فذهب في غاية الضعف لأن ما يلزم في العدم يلزم في اليجاد لكنه في العدم أبين ولذلك ظن أنهم ما فترقوا في هذا المعنى ثم ذكر جواب الفرق في هذا الشك المتوجه عليهم في العدم فقال أما المعتزلة فأنهم إلى قوله على وتيرة واحدة (قلت) هذا القول اسحق من أن يشغل بالرد عليه لان الغناء والعدم اسمان مترادفان لم يخلق عدما لم يخلق فناه ولو قدرنا الغناء موجودا لكان أقصى مراتبه أن يكون عرضاً ووجوده عرض في غير محل مستحيل وأيضا فكيف يتصور أن يكون العدم يفعل عدما وهذا كله شبهه بقول المرسمين (قال أبو حامد) الفرق الثانية إلى قوله وكذا العدم (قلت) أما الكرامية فيرون أن ههنا ثلاثة أشياء فاعل وفعل وهو الذي يسمونه ايجاداً ومفعول وهو الذي يتعلق به الفعل وكذلك يرون أن ههنا معدوماً وفلا يسمى اهداً وما يشاء معدوماً ويرون أن الفعل هو شئ قائم بذات الفاعل وليس يوجب عندهم حدوث مثل هذه الحال في الفاعل أن يكون محدثاً لان هذا من باب النسبة والاضافة وحدث النسبة والاضافة لا يوجب حدوثاً

والاشتغال بها ونفس الأدعي مشغول به بدبراً ليدن المادى فاد انقطع شغلها بالموت ولم يكن قد تنفس بالشهوات وأما البدنية والصفات الرذيلة المتعدية اليه من الامور الطبيعية انكشف له حقيقة المعقولات كلها ولذلك قضى بان الملائكة كلهم يعرفون جميع المعقولات ولا يشذ عنهم شئ لانهم أيضاً عقول مجردة لا في مادة (وأجاب عنه) بأنه أن أريد بالعقل انه يعقل سائر الاشياء فقوله وكل موجود لا في مادة فهو عقل يكون نفس الدهوى فكيف يجعل من مقدمات الدليل وأن أريد به انه يعقل نفسه فلا نسلم

أوله وكل ما هو عقل محض لجميع المقولات مكتشفة فان هذه المقدمة غير ضرورية ولا قام عليها برهان وما ذكر من ان المانع
 من ادراك الاشياء المتعلقة بالمادة والاشتغال بها وهو منتف في المجرىات المختصة مدفوع بأنه لا يجوز ان يكون قائم آخر غير التعلق
 بالمادة يوجد في بعض المجرىات وفيه بحث اذ لا يخفى انه اذا لم يد بالعقل انه يعقل سائر الاشياء لان تكون المقدمة القائلة كل موجود
 لاف مادة فهو عقل عين الدعوى كيف وهذه قضية كلية والدعوى جزئية مندرجة تحتها ٣٩ وان مرادهم بالعقل المحض ليس

أحد ما ذكر في التردد بل
 ما من شأنه ان يكون
 مدعولا أو متناقض في تقرير
 الاستدلال وكل ما هو عقل
 محض لجميع المقولات
 مكتشفة له ليس موافقا
 لكلام الحق من منهم لانهم
 ما استدلووا بهذا الدليل على
 عموم علمهم بجميع المعلومات
 بل على علمه بقوله في الجملة
 كما أمرنا اليه ثم قوله ونفس
 الأدمى مشغولة الخ لا يطابق
 ما ذكرنا في أحوال
 النفوس البشرية بعد
 المفارقة حيث قالوا ان
 النفس التي لم تكن سبب
 الكمالات حال تعلقها
 بالابدان فهي ان كانت
 عالمة بأن لها كمالات صارت
 معذبة باشتياقها الى
 حصولها وعدم تمكنها من
 تحصيلها سواء كانت
 متصفة بأضداد الكمالات
 كالنفوس المعقدة لا باطيل
 المضادة للحق أولا كنفوس
 المعرضين والمهملين الذين
 لم تحصل لهم الاعتقادات
 الحق ولا الباطلة والفرق
 ان المتصفة بأضداد الكمالات
 يكون عذابها مؤبدا
 بخلافها فانهم معذبان
 فابقى الاشتياق الى الكمالات
 لانها حينئذ تكون مشتاقة

واغما الحوادث التي توجب تغير المحل الحوادث التي تغير ذات المحل مثل تغير الشيء من البياض الى
 السواد ولكن قولهم ان الفعل يقوم بذات الفاعل خطأ واغما هي اضافة موجوده بنى الفاعل
 والمفعول اذ ان نسبت الى الفاعل سميت فعلا واذا نسبت الى المفعول سميت انفعالا لكن الكرامة بهذا
 الوضع ليس يلزمهم ان يكون القديم بفعل محدثا ولا ان يكون القديم ليس بقديم كما طنت الاشعرية
 لكن الذي يلزمهم ان يكون هناك سبب أقدم من القديم وذلك ان الفاعل اذا لم يفعل ثم فعل من غير
 ان يتقصه في الحال التي لم يفعل فيها شرط من شروط وجود المفعول فهو بين انه قد حدث في وقت الفعل
 صفة لم تكن قبل الفعل في الفاعل وكل حادث فله الحدوث فيلزم ان يكون قبل السبب الاول سبب وعبر
 ذلك الى غير نهاية وقد تقدم ذلك (قال أبو حامد) الفقرة الثالثة الى قوله الى غير النهاية (قلت) هذا
 القول في غاية السقوط وان كان كالم به كثير من القدماء اعني ان الموجودات في سبيلان دائم وتكاد
 لا تنهاى التحالات التي تلزمه وكيف يوجد وجود بقى بنفسه فيبقى الوجود بقائه فانه ان كان بقى
 بنفسه فسيب وجود نفسه وان كان ذلك كذلك لزم ان يكون الشيء الذي به صار موجودا بعينه كان فانيا
 وذلك محال وذلك ان الوجود ضد الفناء وليس يمكن ان يوجد الضدان بشئ من جهة واحدة ولذلك
 ما كان موجودا محض لم يتصور فيه فناء وذلك لانه ان كان وجوده يقتضى عدمه فسيكون موجودا
 معدوما في آن واحد وذلك مستحيل وايضا فان كانت الموجودات اغما تبقى بصفة باقية في نفسها فهل
 عدمها انتفاء لها من جهة ماهية موجودة أو معدومة ومحال ان يكون لها ذلك من جهة انها معدومة
 فتدبى ان يكون البقاء لها من جهة ماهية موجودة فاذا كل موجود يلزم ان يكون باقيا من جهة ماهية
 موجودا والعدم أمر طارئ عليه فما الحاجة لثبته في الوجودات ببقاء وهذا كله تشبيه
 بالفساد الذي يكون في العقل وانخل عن هذه الفقرة فاستحالة قولهم أين من ان يحتاج الى المعانة
 (قال أبو حامد) الفقرة الرابعة الى قوله صورها (قلت) أمام من يقول بأن الأعراض لا تبقى زمانين وان
 وجودها في الجوهر هو شرط في بقاء الجوهر فهو لا يفهم في قوله من التناقض وذلك انه ان كانت
 الجوهر شرط في وجودها اذ كان لا يمكن ان توجد الأعراض دون جوهر تقوم بها فوضع الأعراض
 شرط في وجود الجوهر يوجب ان تكون الجوهر شرط في وجود أنفسها ومحال ان يكون الشيء
 شرط في وجود نفسه وايضا فكيف تكون شرط وهي لا تبقى زمانين وذلك ان الآن الذي يكون نهاية
 العدم الموجود منها ومبدأ الموجود الجزاء الموجود منها قد كان يجب ان يفسد في ذلك الآن الجوهر فان
 ذلك الآن ليس فيه شئ من الجزء المعدوم ولا شئ من الجزء الموجود وذلك انه لو كان فيه جزء من الشيء
 المعدوم لما كان نهاية له وكذلك لو كان فيه جزء من الشيء الموجود بالجملة ان يجعل ما لا يبقى زمانين شرطا
 في بقاء وجود ما يبقى زمانين بعيد فان الذي يبقى زمانين أخرى بالبقاء من الذي لا يبقى زمانين لأن الذي
 لا يبقى زمانين وجوده في الآن وهو السبيل والذي يبقى زمانين وجوده ثابت وكيف يكون السبيل شرطا
 في وجود الثابت أو كيف يكون ماهو باقيا بالنوع شرطا في بقاء ماهو باق بالشخص هذا كله هذيان
 وينبغي ان يعلم ان من ليس بصنع هيولى للشيء الكاشف انه يلزمه ان يكون الموجود بسيطا فلا يمكن فيه
 لان البسيط لا يتغير ولا يفتلج جوهره الى جوهر آخر ولذلك يقول أبقراط لو كان الانسان من شئ
 واحد لما كان بالبدان أي لما كان بنفسه يتغير وكذلك كان يلزم ان لا يتكون بل كان يتكون

الى ما لا يتمكن من تحصيله وان لم تكن عالمة بان لها كمالات كنفوس البه والاطفال والمجانين لم يكن لها ألم الشوق ولذا الكمالات
 وهذا الكلام منهم يدل على ان النفس اغما يحصل لها الكمالات بواسطة البدن الذي هو آلة لها فاذا تجردت عنها قبل
 تحصيلها بقيت فارغة عن الكمالات وكان استعداد النفس عندهم العلوم والكمالات استعدادا قاصرا يحتاج الى تكل استعدادها بواسطة
 الآلات البدنية حتى يفيض عليها من المبادئ المفارقة ما تم استعدادها له ثم انه رحمه الله تعالى عن الشيخ مسلكا آخر وهو ان العالم فاعل

الله تعالى والفاعل يجب أن يكون عالما بفعله فيكون الباري عالما بالمال وهو المطلوب ثم اعترض عليه بوجهين (أحدهما) أن الفعل
 قسمان ارادى وطبيعي وكون الفاعل عالما بفعله اغا لزم في الفعل الارادى لا الطبيعى والعالم عندهم صادر عنه تعالى طعنا واضطرارا
 لا قصد اختيارا فلا يلزم كونه عالما (وثانيهما) هو انه وان سمى ان صدور الشيء عن الفاعل يقتضى علم الفاعل به لكن الصادر عندهم
 من الله تعالى ليس الا العقل الاول ٤٠ فلا يثبت بهذا الدليل كون الكل معلوما له فان علم الفاعل بما يصدر عنه هو بواسطة

لا يلزم في الفعل الارادى
 فكيف في الطبيعى فان
 حركة الحجر من فوق جبل
 قد تكون بحرك ارادى
 بوجوب العلم باصل الحركة
 ولا بوجوب العلم بما يتولد
 منه من مصادمته وكسر
 غيره (قال رحمه الله) فهذا
 ايضا لا جواب لهم عنه
 واقول هذا الاستدلال لم
 أحده في كلام أحد من
 الحكماء ولا في كلام النقل
 عنهم ولا يطابق اصولهم
 وقواعدهم ايضا فانهم
 يستدلون الافعال الى
 طوائع لا شعور لها أصلا
 وأظن انه تغيير للسلك الذى
 نقلنا عنهم وهو انه تعالى
 يعلم ذاته وذاته علمه ليعلم
 والعلم بالعلم بوجوب العلم
 بالعلم بوجوب العلم
 مقدما ما أعني كونه عالما
 بالعلم وان العلم بالعلم بوجوب
 العلم بالعلم والاكتفاء
 في الاستدلال بمجرد العلم
 ثم ان القول بان صدور
 العالم عنه تعالى عندهم
 بالطبع والاضطرار
 لا بطريق الارادة والاختيار
 ليس كما ينبغي لانهم لا يقولون
 بان فاعليته تعالى كفاعلية
 المحسوسين من ذوى

موجود المزل ولا يزل وأما ما حكاه عن ابن سينا من الفرق في ذلك بين حدوث الفساد في النفس
 فلا معنى له (قال أبو حامد) مجيبا للفلاسفة والجواب أن ما ذكره من قوله اضافته الى القدرة (قلت)
 هذا كله قول سفسطائي خبيث فان الفلاسفة لا ينكرون وقوع عدم الشيء عند افساد المفسد له لكن
 لا بان المفسد له تعلق فعله بعدمه بما هو عدم وانما تعلق فعله ببقائه من الوجود الذى بالفعل الى الوجود
 الذى بالقوة فتبعه وقوع عدم وحدوثه فعلى هذه الجهة ينسب عدم الى الفاعل وليس يلزم من وقوع
 عدم أثر فعل الفاعل في الموجود أن يكون الفاعل فاعلا له أولا وبالذات فهو ما سلم له في هذا القول
 انه يقع بعدم ولا بد أثر فعل المفسد في الفاسد لزم أن يقع عدم بالذات وأولام فعله وذلك لا يمكن فان
 الفاعل لا يتعلق فعله بعدمه بما هو عدم أعني أولا وبالذات وكذلك لو كانت الموجودات الخمسة
 بسيطة لما تكونت ولا فسدت الا لولا تعلق فعل الفاعل أولا وبالذات بعدمه وانما يتعلق فعل الفاعل
 بعدمه بالعرض وثانيا واولئك ينقله المفعول من الوجود الذى بالفعل الى وجود آخر فيلحق عن هذا
 الفعل بعدم مثل تغير النار الى الهواء فانه يلحق ذلك عدم النار وهكذا هو الامر عند الفلاسفة في الوجود
 والعدم (قال أبو حامد) وما الفرق بينكم الى قوله معقول (قلت) طريان عدم على هذه الصفة صحيح وهو
 الذى تضمنه الفلاسفة لانه صادر عن الفاعل بالقصد الثاني وبالعرض وليس يلزم من كونه صادرا أو
 معقولا أن يكون بالذات وأولا والفرق بين الفلاسفة وبين من ينكر وقوع عدم ان الفلاسفة ليس
 ينكرون وقوع عدم أصلا وانما ينكرون وقوعه أولا وبالذات عن الفاعل فان الفاعل لا يتعلق فعله
 بعدمه ضرورة أولا وبالذات وانما وقوع عدم عندهم تابع الفعل الفاعل في الوجود هو الذى يلزم من
 قال ان العالم ينعدم الى لا موجود أصلا (قال أبو حامد) فان قيل هذا اغما يلزم على مذهب من الى قوله
 عدم السواد (قلت) هذا جواب عن الفلاسفة فاسد لان الفلاسفة لا ينكرون أن عدم طار وواقع
 عن الفاعل لكن لا بالاعتقاد الاول كما يلزم من وضع أن الشيء ينتقل الى عدم المحض بل بعدم عندهم
 طار عند ذهاب صورة المعدم وحدوث الصورة التى هي ضد ذلك كانت معه نداء أبي حامد لهذا القول
 معاندة صحيحة (قال أبو حامد) وهذا فاسد من وجهين الى قوله الى قادر (قلت) هو طار معقول وينسب
 الى قادر ان يمكن بالعرض لا بالذات لانه لا يتعلق فعل الفاعل بعدمه المطلق ولا بعدم شيء ماله ان ليس يقدر
 القادر ان يصير الموجود معدوما أولا وبالذات أى يقاب عین الوجود الى عين عدمه وكل من لا يضع
 مادة فلا ينفك عن هذا الشك أعني انه يلزمه ان يتعلق فعل الفاعل بعدمه أولا وبالذات وهذا كله بين
 فلا معنى للاكتفاء فيه ولهذا قالت الحكماء ان المبادئ لا امور الكائنة الفاسدة اثنتان بالذات وهما
 المادة والصورة وواحدة بالعرض وهو عدم لانه شرط في حدوث الحادث أعني أن يتقدمه فاذا وجد
 الحادث ارتفع عدمه واذا فسد وقع عدمه (قال أبو حامد) الوجه الثاني من الاعتراض الى قوله أو وجودا
 (قلت) بل يفترق أشدا لا يفترق اذا وضع عدم صادر عن الفاعل كصدور الوجود عنه وأما اذا وضع
 الوجود أولا وعدم ثانيا أى وضع حادثا عن الفاعل بتوسط ضرب من الوجود عنه وهو تصديره الوجود
 الذى بالفعل الى القوة فابطال الفعل الذى هو الملكة في المحل فهو صحيح ولا يمنع الفلاسفة من هذه الجهة
 ان بعدم العالم بان ينقل الى صورة أخرى لان عدمه يكون ههنا تابعا وبالعرض وانما الذى يمنع عندهم

ان
 الطوائع الجسمانية بل ذهبوا الى انه تعالى قادر بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا ان مشيئة الفعل لازم
 لذاته وعدم مشيئة الفعل ممنوع وصدق الشرطية لا يقتضى وقوع المقدم ولا امكانه ومشيئته تعالى عندهم لا تزيد على علمه بوجه النظام
 الاكل فلا يصلح الاستدلال به على علمه ولذلك لم يقع الاستدلال منهم على علمه تعالى بمشيئته كما وقع للمتكلمين بناء على ان مشيئته زائدة
 على علمه ومترتبة عليه وما ذكره في جوابه الثاني من ان الكل لم يوجد من الله تعالى ابتداء بل بواسطة وما يصدر عن الفاعل

بالواسطة لا يلزم أن يكون معلوما في الفعل الإرادي فكيف في الطبيعي مسلم عندهم إذا لم يكن الفاعل عالما بخصوصية الفعل التامة
 لكن هذا لا يضرهم لأن الموجب لعلم الماثل عندهم ليس الله اعلم بل العلم بالله التامة وقوله فان حركة الحجر من فوق جبل بغيرك
 ارادى لاوجب العلم بما يتولد منه بواسطة من مصادمته وكسره وغيره غير متوجه عليهم لان تمام العلم ليس بمعلوم هذا الحرك فلا
 تكون الحركة بتتمامها معلومة أيضا فلا يعلم ما يتولد منها لان ما يتولد من الحركة انما ٤١ يتولد من خصوصية الحركة الواقعة في

مسافة مخصوصة على وجه
 مخصوص وعلم الفاعل لم
 يتعلق بهذه الخصوصية
 لعدم العلم بعلمها التامة على
 ان حركة الحجر ليست بفعل
 للحرك المرید ولا للحرك
 المرید فاعلاها بل الفاعل
 لحركة الحجر من فوق جبل
 هو طبيعة بواسطة المبدأ
 الطبيعي والقسري المستفاد
 من الحرك المرید والذي
 يفعله المرید بأرادته هو
 حركة أعضائه نعم يقال في
 العرف انه فاعل الحركة
 المحركة الكلام في
 الفاعل الحقيقي لافي
 الفاعل بحسب العرف
 الفصل الثالث عشر في
 تعبيرهم عن اقامة الدليل
 على أن الأول يعلم ذاته ولهم
 فيه طريقان ﴿

أن يندم الشيء الى لا موجود أصلا لانه لو كان ذلك كذلك لكان الفاعل يتعلق فعله بالعدم أولا وبالذات
 فهذا القول كله أخذ فيه بالعرض على انه بالذات فالزم الفلاسفة منه ما قالوا بامتناعه وأكثر الاقوال
 التي ضمن هذا الكتاب هي من هذا القبيل ولذلك كان أحق الاسماء بهذا الكتاب كتاب التفرقة بين الحق
 والمطلق أو تهاافت أبي حامد لا تهاافت الفلاسفة وكان أحق الاسماء بهذا الكتاب كتاب التفرقة بين الحق
 والتماثل من الاقوال (قال أبو حامد) المسئلة الثالثة في بيان تلبسهم بقوله ان الله تعالى فاعل العالم
 وصانعه وان العالم صنعته وفعله وبيان ان ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة الى قوله والعالم مركب من
 مختلفات فكيف يصدر عنه الفعل (قلت) قوله أما الذي في الفاعل فهو انه لا بد وان يكون مریدا مختارا
 عالما بما يريد حتى يكون فاعلا لما يريد فكلام غير معروف بنفسه وحده غير معترف به في فاعل العالم
 الاول قام عليه برهان أو مع نقل حكم الشاهد فيه الى الغائب وذلك اننا شاهدنا الاشياء الفاعلة المؤثرة
 صنفين صنف لا يفعل الاشياء واحدا فقط وذلك بالذات مثل الحرارة تفعل حرارة والبرودة تفعل برودة
 وهذه هي التي تسمى الفلاسفة فاعلات بالطبع والصنف الثاني اشياء لها أن تفعل الشيء في وقت
 وتفعل ضده في وقت آخر وهي التي مریدة ومختارة وهذه انما تفعل عن علم وروية والفاعل الاول
 سبحانه منزوع عن الوصف بأحد هذين الفعلين على الجهة التي يوصف بها الكائن الفاسد عند الفلاسفة
 وذلك ان المختار والمرید هو الذي يتقصه المراد والله سبحانه لا يتقصه شيء بریده والمختار هو الذي يختار
 أحد الانفعلين لنفسه والله لا يعوزة حالة فاضلة والمرید هو الذي اذا حصل المراد كفت ارادته وبالجملة
 فالارادة هي انفعال وتغير والله سبحانه منزوع عن الانفعال والتغير وكذلك هو أكثر تنزيها عن الفعل
 الطبيعي لان فعل الشيء الطبيعي هو ضروري في جوهره وليس ضروري في جوهر المرید ولا كنه من
 تتمه وايضا فان الفعل الطبيعي ليس يكون عن علم الله والله تعالى قد تبرهن ان فعله صادر عن علم فالجهة
 التي يصار الله فاعلا ليس يبين في هذا الموضع ان كان لا نظير لارادته في الشاهد فكيف يقال انه لا يفهم
 من الفاعل الا ما يفعله عن روية واختيار ويجعل هذا الحد مطردا في الشاهد والغائب والفلاسفة
 لا يعترفون باطراد هذا الحد فليزعمهم اذا انفوا هذا الحد من الفاعل الاول أن يتقوا عنه الفعل هذا بين
 بنفسه وقائل هذا هو الملبس بالفلاسفة فان الملبس هو الذي يقصد الغلط لالحق واذا اخطأ في الحق
 فليس يقال فيه انه ملبس والفلاسفة معلوم من أمرهم انهم يطلبون الحق فهم غير ملبس أصلا ولا فرق
 بين من يقول ان الله تعالى مرید بادرادة لا تشبه ارادة البشر وبين من يقول انه عالم يعلم الاشياء علم البشر
 وأنه كما لا تدرك كيفية علمه كذلك لا تدرك كيفية ارادته (قال أبو حامد) ولحق في كل واحد الى قوله وهو
 محال (قلت) حاصل هذا القول أمران اثنان (أحدهما) انه لا يعد في الاسباب الفاعلة الامن فعل
 بروية واختيار فان فعل الفاعل بالطبع لغيره لا يعد في الاسباب الفاعلة (والثاني) ان الجهة التي بها
 يرون ان العالم صادر عن الله تعالى هي مثل لزوم الظل للشخص والضيء للشمس والهوى الى أسفل
 للحجر وهذا ليس يسمى فعلا لان الفعل غير منفصل من الفاعل (قلت) وهذا كله كذب وذلك ان
 الفلاسفة يرون ان الاسباب اربعة الفاعل والمادة والصورة والغاية وان الفاعل هو الذي يخرج غيره
 من القوة الى الفعل ومن العدم الى الوجود وان هذا الاخراج ربما كان عن روية واختيار وربما كان

﴿ ٦ - تهاافت - ابن رشد ﴾ بالدلائل القطعية ولكن لا يمكنه أن يعلم أنه عالم به وان التفت اليه وبأنه في الاجتهاد
 وذلك مسطرة ظاهرة فواجب الوجود أه كنهه أن يعقل كونه عاقلا لغيره وكل ما لم يكن بالامكان العام لواجب الوجود يجب له ما
 عرفت فواجب الوجود يجب له أن يعقل كونه عاقلا لغيره وذلك يتضمن علمه بذاته فثبت كونه عاقلا لذاته وهو المطلوب (الطريق
 الثاني) هو ما ذكر في المسئلة الثانية لاثبات كونه تعالى عالما بغيره من ان ذاته تعالى مجرد قائم بذاته وكل مجرد كذلك فان ذاته المجردة

حاضرة لذاتها المجردة القائمة بذاته غير غائبة عنه وكل ما كان كذلك لابد وان يعقل ذاته لان التعقل ليس الاحضور الماهية المجردة
 لا مجرد القاسم بذاته ثبت انه تعالى به قل ذاته وهو المطلوب والحاصل انهم تارة يشتون اولانه تعالى يجب ان يكون عالما بغيره ثم
 يشتون انه يلزم من كونه عالما بغيره كونه عالما بذاته كما في الطريق الاول وتارة يلبون الامر فيثبتون اولانه تعالى يجب ان يكون عالما بذاته
 ثم يشتون انه يلزم من كونه عالما بذاته ٤٣ كونه عالما بغيره كما في الطريق الثاني وقد عرفت الجواب من الطريقين بما قدمناه

بالطبع وانهم ليس يسمون الشخص بفعله لظنه فاعلا لا بحوازالا انه غير منفصل عنه والفاعل منفصل
 عن المفعول باتفاق وهم يعتقدون ان الباري سبحانه منزه عن العالم فليس هو عندهم من هذا
 الجنس ولا هو ايضا فاعل بمعنى الفاعل الذي في الشاهد لا ذوالاختيار ولا غير ذي الاختيار بل هو
 فاعل هذه الاسباب يخرج الكل من العدم الى الوجود وحافظه على وجهه انهم واشرف مما هو في
 الفاعلات المشاهدة فلا يلزمهم شيء من هذا الاعتراض وذلك انهم يرون ان فعله صادر عن علم ومن غير
 ضرورة داعية اليه لا من ذاته ولا من شيء من خارج بل كان فعله وجوده وهو ضروري مر يد مختار في
 اهل مراتب المريد من المختار بن اذ لا يلحقه النقص الذي يلحق المريد في الشاهد وهو ذا هو نص كلام
 الحكم امام القوم في بعض مقالاته المكتوبة في علم ما بهد الطبيعة ان قوما قالوا كيف ابدع الله العالم
 لا من شيء وفعله شيئا من لا شيء (قلنا) في جواب ذلك ان الفاعل لا يخلو من ان تكون قوته كقوة قدرته
 وادارته كقوة ارادته وادارته كقوة حكمته او تكون القوة اضعف من القدرة والقدرة اضعف من الارادة
 والارادة اضعف من الحكمة فان كانت بعض هذه القوى اضعف من بعض فاعلة الاولى لا يحال له ليس
 بينهما وبيننا فرق وقد لزمتها النقص كما لزمتها اضعف جدا او يكون كل واحد من هذه القوى في غاية
 التمام متى اراد قدر ومضى قدر قوى وكلها بقاية الحكمة فقد وجد فعل ما يشاء كما يشاء من لا شيء وانما
 يتعجب من هذا النقص الذي فينا (وقال) كل ما في هذا العالم فانما هو مربوط بالقوة التي فيه من الله
 تعالى ولولا تلك القوة التي لا شيء لم تثبت طرفه عين (قلت) الموجود المركب ضربان ضرب التركيب
 فيه معنى زائد على وجود المركبات وضرب وجود المركبات في تركيبها مثل وجود المادة مع الصورة
 وهذا النوع من الموجودات ليس يوجد في العقل تقدم وجودها على التركيب بل التركيب هو علة
 الوجود وهو متقدم على الوجود فان كان الاول سبحانه علة تركيب اجزاء العالم التي وجودها في
 التركيب فهو علة وجودها ولا بد وكل من هو علة وجود شيء ما فهو فاعل له هكذا ينبغي ان يفهم الامر
 على مذهب القوم ان مع هذا انظر مذهبهم (قال ابو حامد) بحجة ان الفلاسفة (فان قيل) كل
 موجود الى قوله كقول فاعل وما فعل (قلت) حاصل هذا الكلام جوابان احدهما ان كل ما كان
 واجبا بغيره فهو مفعول الواجب بذاته وهذا الجواب معترض لان الواجب بغيره ليس يلزم ان يكون
 الذي به وجب وجوده فاعلا الا ان يطلق عليه حقيقة الفاعل وهو المخرج من القوة الى الفعل واما
 الجواب الثاني وهو ان اسم الفاعل كالجنس لا يفعل باختيار ولا يفعل بالطبع فهو كلام صحيح ويدل
 عليه ما حددناه اسم الفاعل اكن هذا الكلام يوهم ان الفلاسفة لا يرون انه مريد وهذه التسمية غير
 معروفة بنفسها اعني ان كل موجود اما ان يكون واجبا لوجود بذاته او موجودا بغيره (قال ابو
 حامد) رداعلى الفلاسفة قلنا هذه التسمية الى قوله للاصادقة (قلت) اما قوله انه ليس يسمى كل سبب
 فاعلا حتى واما احتجاجة على ذلك بان الجساد لا يسمى فاعلا فكذب لان الجساد اذا نفي عنه الفعل فاعلا
 ينفي عنه الفعل الذي يكون من العقل والارادة لا الفعل المطلق اذ نجد لبعض الموجودات الحادثة
 ايجادات يخرج أمثالها من القوة الى الفعل مثل النار التي تغلب كل رطب ويابس نار اخرى مثلها
 وذلك بان يخرجها عن الشيء الذي هي فيه بالقوة الى الفعل ولذلك كل ما ليس فيه قوة ولا استعداد
 لقبول فعل النار فليست النار فاعلة فيه مثلها وهم يجوزون ان تكون النار فاعلة وستأتي هذه المسئلة

في المسئلة المتقدمة فتذكر
 والذي يخص الطريق
 الاول هنا ان يقال لا نسلم
 ان كل من عقل غيره
 أمكنه ان به عقل كونه
 عاقل لذلك الغير ولم لا يجوز
 ان يكون من خاصية بعض
 المجردات ان به عقل
 المقولات ويعتق عليه
 ان به عقل انه به فاعلا
 والقياس على ما يجده
 الانسان من نفسه لا يفيد
 حكما كليا يقينا
 هو الفصل الرابع عشر في
 ابطال قولهم ان الاول
 لا يعلم الجزئيات على وجه
 كونه اجزئيات
 قالوا الجزئيات المتشككة
 سواء كانت دائمة كاجرام
 الافلاك الثابتة على
 أشكالها أو متغيرة كالمركات
 العنصرية التي تكون
 وتفسد لا يعلمها الاول تعالى
 من حيث هي جزئيات
 متشككة بل يعلمها على
 وجه كلي لا على معنى انه
 لا يعلم الاماهية الكلية
 فقط بل على معنى انه يعلم
 الماهية الكلية موجودة
 بصفات كلية ايضا
 لا يجمع في الخارج الا في
 شخص واحد فيحصل علم

كلى مطابق لشخص جزئى بحسب الخارج وان لم يمتنع فرض صدقه على كثيرين وكذا لا يعلم الجزئيات
 المتغيرة الزمانية سواء كانت متشككة كالأجسام أولا كالفوس على وجه كونه اجزئيات فانه تعالى وان كان يعلم جميع الحوادث
 الجزئية وأزمنتها الواقعة هي فيما لا يمكنه يعلمها علمها متعاليها عن الدخول تحت الازمنة باعتبار اوصافها الثلاثة فلا يعزب عن علمه
 مثقال ذرة في الارض ولا في السماء مثلا يعلم ان القمر يصرك كل يوم كذا درجة والشمس كذا درجة وبين منطقتي فلكيهما تقاطعا

على التناصف فيحصل لها بحر كتمه ما مقابلة يوم كذا بان تكون الشمس في احدى نقطتي التقاطع والشمس في الاخرى فتتوسط الارض بينهما في نصف القمر في عقدة الرأس مثلا وهذا العلم ثابت له تعالى حال المقابلة وقبلها وبعدها ليس في علمه كان وكائن ويكون ولا يلزم منه خلوه تعالى عن ادراك بعض ما هو واقع لان الزمان ليس له بالنسبة اليه تعالى هذه الاوصاف الثلاثة وليس بعض الأزمنة بالنسبة الى علمه تعالى حالا وبعضها ماضيا وبعضها مستقبلا حتى يلزم من عدم علمه بهذا الوجه ٤٣ خلوه عن ادراك بعض ما هو واقع

وبهذا الصبر يظهر ضعف ما ذكره الامام الغزالي رحمه الله من ان هذه القاعدة بمعنى عدم علمه تعالى بالجزئيات على وجه كونها جزئيات يلزمه ان يزيد الواطاع الله أو عصاه لم يكن الله عالما بما يتجدد من احواله لانه لا يعرف زيدا بعينه فانه شخص واقف على حاله بحد ذاته بل ان لم تكن والذالم يعرف الشخص لم يعرف احواله واقف على بل لا يعرف كفر زيد ولا اسلامه وانما يعرف كفر الانسان واسلامه مطلقا كليا لا مخصوصا بالاشخاص ويلزم على هذه القاعدة ايضا ان يقال تحدى محمد عليه الصلاة والسلام بالنبوة وهو لم يعرف في تلك الحالة انه تحدى بها وكذلك الحال مع كل نبي معين وانما يعلم ان من الناس من يتحدى بالنبوة وأن صفة أو تلك كذا وكذا وأما النبي بشخصه فلا يعرفه فان ذلك يعرف بالحس والاحوال الصادرة منه لا يعرفها لانها احوال تنقسم بانقسام الزمان من شخص معين ووجب

وايضاً فلا يشك احد ان في ابدان الحيوان قوى طبيعية تصير الغذاء خزاناً من المتغذى وبالجملة تدبر بدن الحيوان تدبير الوتة منها مرتفعاً لذلك الحيوان كما يقول جالينوس وهذا التدبير لجميعه حيواناً بهدم هذه القوى فيه يسمى ميتاً (ثم قال) فان سمي الجسد فاعلى الى قوله من الحيوان (قلت) أما اذا سمي فاعلى اراد به الله يفعل فعل المرء فهو مجاز كما انه اذا قيل انه يطلب فانه مرء وما اذا اراد به الله يخرج غيره من القوة الى الفعل فهو فاعل حقيقة بالمعنى التام (ثم قال) وأما قولكم الى قوله تتضمن الارادة العلم بالضرورة (قلت) أما قولكم ان الفاعل ينقسم الى مرء وإلى غيره يدخو ويدخل عليه حد الفاعل وأما تشبيهه اياه بقسم الارادة الى ما يكون يعلم وبغيره لم يقابل لان الفعل بالارادة يوجد في حده العالم فكانت القسمه ههنا وأما قسمه العلم فليس يتضمن العلم اذ قد يخرج من العلم الى الوجود غيره من العلم له وهذا بين ولذلك قال العلماء في قوله تعالى جداراً يريد ان ينقض الله استعارة (ثم قال) وأما قولكم الى قوله وهو عالم بما اراده (قلت) هذا كلام لا يشك احد في خطئه فان ما اخرج غيره من العلم الى الوجود أي فعل فيه شيئاً لا يقال فيه انه فاعل بمعنى التشبيه لغيره بل هو فاعل بالحقيقة لا يكون حد الفاعل منطقاً عليه وقسمه الفاعل الى ما يفعل بطبيعته وإلى ما يفعل باختياره ليس بقسمه اسم مشترك وانما هي قسمه جنس وامكان هذا كان قول القائل الفاعل فاعل فاعل بالطبع وفاعل بالارادة قسمه صحيحة اذ اخرج من القوة الى الفعل غيره ينقسم الى هذين القسمين (قال أبو حامد) الا انه لما تصور الى قوله هؤلاء الاعبياء (قلت) هذه منزلة ممن ينسب الى الله ان يأتي بعمل هذا التشبيه الباطل والعلامة الكاذبة في كون النفوس متشعبة بقسمه الفعل الى الطبع وإلى الارادة فان احداً يقول نظير بعينه وبغير عينه وهو معتقد ان هذا قسمه لا نظير وانما يقول نظير بعينه تقديره النظر الحقيقي وتبينه ما له من ان يفهم منه النظر المجازي ولذلك قد يرى العقل انه اذا فهم من رآه انه الله في الحقيقي من اول الامر ان تعبيده النظر بالعين قريباً من ان يكون ههنا وما اذا قال فعل بطبيعته وفعل باختياره فلا يختلف احد من العقلاء ان هذه قسمه للعقل ولو كان قوله فعل بارادته مثل قوله نظير بعينه لكان قوله فعل بطبيعته مجازاً والفاعل بالطبع أثبت في المشهور ومن الفاعل بالارادة لان الفاعل بالطبع لا يعمل بفعله وهو يفعل دائماً والفاعل بالارادة ليس كذلك ولذلك ليس لمصنوعهم ان يعملوا واعمالهم فيقولون بل قوله فعل بطبيعته هو مثل قوله نظير بعينه وقوله فعل بارادته مجاز سيما على مذهب الاشعرية الذين يرون ان الانسان ليس له اكتساب ولا فعله في الوجودات فان كان الفاعل الذي في الشاهد هكذا فمن أين اثبت شعري قيل ان رسم الفاعل الحقيقي في الغالب هو ان يكون عن علم وارادة (قال أبو حامد) جميعاً عن الغلاة فان قيل تسمية الفاعل الى قوله من غير مستند (قلت) حاصل هذا القول هو احتجاج مشهور وهو ان يسمى من يؤثر في الشيء وان لم يكن له اختيار فاعلاً حقيقة لا مجازاً فهو جواب جدي فلا يعتبر في الجواب (قال أبو حامد) جميعاً الجسم والجواب ان كل الى قوله ولا فاعلاً لا مجازاً (قلت) هذا الجواب هو من افعال الدطالين الذين ينتقلون من تقليط الى تقليط وأبو حامد أعظم مقاما من هذا ولكن لعل اهل زمانه اضطرر الى هذا الكتاب لينفي عن نفسه الظنة بأنه يرى رأى الحكماء وذلك ان الفعل ليس ينسبه احد الى الآلة وانما ينسبه الى المحرك الاوّل والذي قتل بالنار هو الفاعل

ادراكاً على اختلافها تغيراً فيلزمهم استئصال الشرائع بالكافة (وانما قلنا) انه ظهر ضعف ما ذكره الامام لانه تعالى وان لم يعلم الجزئيات الجسمانية عندهم كما نعلمها بحواسنا الا انه يعلم كل واحد منها على وجه لا ينطبق في الخارج الاعلى معلومة دون ما هذه وبهذا القدر يحصل التميز بين الاشخاص وكذا يعلم احواله واقف على وجه يتميز به كل منها عن الآخر واقفاً المعينة الا انه لما لم يكن بالنسبة اليه تعالى ماضٍ وحالٍ ومستقبل لم يعلم ان بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل لتعاليه عن الدخول

نحت الازمنة اعتبار ذاته وصفاته بل يعلم كلام من الاشخاص وأحوالها وأفعالها بحيث يتميز هذه كل منها عن الآخر وهذا القدر كاف في اجراء أحكام الشرائع واحتجوا على الأول بان ادراك الجزئيات المتشكلة سواء كانت دائمة أو متغيرة أو غائبة يكون بالآلة جسمانية معجزة والأول تعالى مجرد بالكلية والنجس رد بالكلية لا يدرك بالآلة جسمانية والالكان مستكلاً بالامادة كالنفس فلا يكون مجرداً عنها مجرداً تاماً وهذا محال (وأجيب) بالانتم ٤٤ ان ادراك الجزئيات المتشكلة لا يكون الا بالآلات جسمانية وأغما يلزم ان لو كان ادراك

بمحصل صورها عند المدرك وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون العلم اضافة محضة أو صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا يحتاج الى آلة جسمانية وزدبانه لو كان العلم اضافة محضة أو صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة لم ان لا يكون الأول تعالى عالماً بالحوادث قبل وجودها في الخارج اذ لا وجود لها في الخارج وهو ظاهر ولا في العقل لان المفروض ان لا صورة ولا تحقق للاضافة سواء كانت اضافة الذات أو اضافة الصفات قبل تحقق المضاف اليه وأجيب باننا لانتم ان الاضافة متوقفة على تحقق المضاف اليه بل على امتياز الذي لا يتوقف على تحقق المضاف اليه لا في الخارج ولا في العقل وقد يرد هذا مكابرة وعلى أصل الاعتزال الاشكال لان المعدادات الممكنة لها ثبوت في الخارج حال عدمها وتمازى ويكفي في تحقق الاضافة ثبوت المضاف اليه وتمازى من غير ان يكون له وجود

بالحقيقة والنار هي آلة القتل ومن احرقته النار من غير ان يكون لانسان في ذلك اختيار ليس يقول احدانه احرقته النار مجازاً فهو وجه التغليب في هذا انه احتج بما صدق مركباً على ما هو بسيط ومفرد غير مركب وهو من مواضع السفسطائيين مثل من يقول في الزنبي انه ابيض الانسان فانه ابيض باطلاق والفلاسفة لا يقولون ان الله تعالى ليس مردياً باطلاق لانه فاعل يعلم وعن علم وفاعل افضل الفاعلين المتقابلين مع ان كلهما ممكن وانما يقولون انه ليس مردياً بالارادة الانسانية (قال أبو حامد) جميعاً عن الفلاسفة فان قيل نحن نفى الى قوله بعد ظهر المراد المعنى (قلت) حاصله تسليم القول لخصومهم ان الله تعالى ليس هو فاعلاً وانما هو سبب من الاسباب التي لا يتم الشيء الا به وهو جواب رديء لانه يلزم الفلاسفة منه ان يكون الأول مبدأ على طريق الصورة للكل على جهة ما للنفس مبدأ للجسد وهذا ليس بقوله أحد منهم (ثم قال أبو حامد) جميعاً لهم قلنا غرضنا الى قوله عن هذا التلبس فقط (قلت) اما هذا القول فللزم للفلاسفة لو كانوا يقولون بأقوالهم اياه وذلك انه يلزمهم على هذا الوضع ان لا يكون للعالم فاعل لا بالطبع ولا بالارادة ولا شيء هو فاعل بغير هذين النوعين فليس ما قاله كشافاً عن تلبسهم وانما التبعين انه ينسب الى الفلاسفة ما ليس من قولهم (قال أبو حامد) الوجه الثاني في ابطال كون العالم الى قوله يكون فاعلاً لله تعالى (قلت) اما ان كان العالم قد علم ذاته وموجوداته من حيث هو متحرك لان كل حركة مؤلفة من اجزاء حادثة فليس له فاعل أصلاً واما ان كان قد علم معنى انه في حدوث دائم وانه انفس لحدوثه أول ولا ينتهي فان الذي افاد الحدوث الدائم أحق باسم الاحداث من الذي افاد الاحداث المتقطع وعلى هذه الجهة فاعلم محدث الله سبحانه واسم الحدوث به أولى من اسم القدم وانما سميت الحكما العالم قد علماً تحفظاً من المحدث الذي هو من شيء وفي زمان وبعد العدم (ثم قال) جميعاً عن الفلاسفة فان قيل معنى الحادث الى قوله للفاعل فيه محال (قلت) هذا القول هو من جواب ابن سينا في هذه المسئلة عن الفلاسفة وهو قول سفسطائي انه أسقط منه أحد ما يقتضيه التقسيم الخاص وذلك انه قال ان فعل الفاعل لا يتعلق بالحدوث بالوجود أو بالعدم السابق له ومن حيث هو معدوم ان يتعلق بكل ما جابها والحل ان يتعلق بالعدم فان الفاعل لا يفعل عدماً لذلك يستحيل ان يتعلق بكل ما فقد بقي انه اغما يتعلق بالوجود والاحداث ليس شيئاً غير يتعلق بالفعل بالوجود أعني ان فعل الفاعل اغما هو ايجاد فاستوى في ذلك الوجود المسبوق بعدم والوجود غير المسبوق بعدم ووجه الغلط في هذا القول ان فعل الفاعل لا يتعلق بالوجود الا في حال العدم وهو الوجود الذي لا يتعلق بالوجود الذي بالفعل من حيث هو بالعدم ولا بالعدم من حيث هو عدم بل بالوجود الناقص الذي لحقه العدم ففعل الفاعل لا يتعلق بالعدم لان العدم ليس بفعل ولا يتعلق بالوجود الذي لا يقارنه عدم لان كل ما كان من الوجود على كماله فليس يحتاج الى ايجاده ولا الى موجوده والوجود الذي يقارنه عدم لا يوجد الا في حال حدوث المحدث فكذلك لا يتعلق من هذا الشك الا ان ينزل أن العالم لم ينزل يقترن بوجود عدم ولا ينزل بعد يقترن كالحال في وجود الحركه وذلك أنها اذا احتجنا الى الحركه والمحققون من الفلاسفة يعتقدون ان هذه هي حال العالم الاعلى مع الباري سبحانه فضلاً عما دون العالم العلوي وبهذا تفارق المخلوقات المصنوعات فان المصنوعات اذا وجدت يقترن بها عدم يحتاج من أجله الى فاعل به يستمر وجودها (قال أبو حامد) وأما قولكم ان الموجود الى قوله يفعل الفاعل فيه (قلت) ولعل العالم بهذه الصفة وبالجملة فلا يصح هذا

القول

لا في الخارج ولا في الزمن على أن ما ذكر كلام على السند فليتأمل

(واحتجوا) على الثاني بان العلم بالاشياء الزمانية من حيث كونها زمانية يوجب التفسير في علمه وهو على الله تعالى محال لان من يعتقد في الشيء المعين قبل حدوثه انه حدث ولم يحدث بعد فان اعتقاده ذلك يكون لا محالة جهلاً وانما العلم هو ان يتقدم في ذلك الحال عدمه لا وجوده إذ هو حيث عدمه لا موجوداً فماذا وجد فلا يجوز ان يتي علمه الزماني بعدجهان يستقدانه معدوم في زمان هو موجود فيه

أدلو بق ذلك العلم بعددته لكان جهلاً أيضاً وأدالم يبق ذلك العلم وحدث علم آخر وهو العلم بوجوده الآن كان ذلك تفسيراً في علمه تعالى
والعلم بهذه الزمانيات ليس من الإضافات الجبرية التي لا ترجع إلى هيئة وصفة في الذات مثل كونك عبداً وشمالاً حتى يجوز التغيير فيه
في حقه تعالى بل هي هيئة وصفة لها إضافة إلى أمر خارج وهو المعلوم فإذا تغير المعلوم لم يكف في ذلك تغير الإضافة فقط بل بتغير صفة
الذات العامة وذلك لأن العلم يستلزم الإضافة إلى معلومه المعين ولا يتعلق بغير ذلك ٤٥ المعلوم بل العلم المتعلق بمعلوم آخر علم

مستأنف له إضافة
مستأنفة بخلاف القدرة
فيكون التغيير فيه تغيراً في
صفة حقيقية في ذاته
تعالى وذلك مستحيل في
حقه تعالى (وأجيب)
عنه بأن العلم إما إضافة
محضة وتغير الإضافات في
حقه تعالى غير مستحيل
عندهم أوصفة حقيقية
ذات إضافة ولا نسلم أنه
يلزم من إضافة غيره بتغير
المعلوم تغير تلك الصفة
وإنما يلزم ذلك لو كان العلم
صورة مساوية للمعلوم
فانه حينئذ لا يتصور أن
يتعلق بمعلوم آخر وأن
يكون علمه بل كل صورة
فإنما تكون علماً بما هي
صورة له فقط دون ما هذه
وذلك أي كون العلم صورة
مساوية للمعلوم ممنوع
ولم لا يجوز أن يكون صفة
واحدة لها إضافات
وعلامات متعددة بحسب
تعدد المعلوم ولا يلزم من
تغير المعلوم الاتغير تلك
الإضافات دون الصفة
كما في القدرة (وأجاب عنه
بعض مشايخ المعتزلة)
بأن الشيء المعين قبل
حدوثه لم منه أنه معدوم

القول وهو أن يكون الإيجاد من الفاعل الموجد يتعلق بالموجود من جهة ما هو موجود بالفعل الذي
ليس فيه نقص أصلاً ولا قوة من القوى لأن يتوهم أن جوهر الموجد هو في كونه موجداً فان الموجد
المفعول لا يكون موجد إلا بوجد فاعل فان كان كونه موجداً عن موجد أمر ازائداً على جوهره لم
يلزم أن يبطل الوجود إذا بطلت هذه النسبة التي بين الموجد الفاعل والموجد المفعول وأن لم يكن
أمر ازائداً بل كان جوهره في الإضافة أعني في كونه موجداً فتح باب بقوله ابن سينا وهذا لا يصح في
العالم لأن العالم ليس موجوداً في باب الإضافة وإنما هو موجود في باب الجوهر والإضافة عارضة له
وأهل هذا الذي قاله ابن سينا هو صحيح في صور الأجرام السماوية مع ما يذكره من الصور المغارقة للوادر
فإن الفلاسفة يزعمون ذلك لأنه قد تبين أن هناك صوراً مغارقة للوادر وجودها وتصورها وان العلم إنما
غابراً للمعلوم ههنا من قبل أن المعلوم هو في مادة (قال أبو حامد) مجيباً للفلاسفة (والجواب) أن الفعل
إلى قوله من أثر الفاعل (قلت) هذا الكلام كله صحيح فأن فعل الفاعل إنما يتعلق بالمفعول من حيث
هو متحرك والحركة من الوجود الذي بالقوة إلى الوجود الذي بالفعل هي التي تسمى حدوثاً وكما قال
العدم هو شرط من شروط وجود الحركة عن المتحرك وليس ما كان شرطاً في فعل الفاعل يلزم إذا لم
يتعلق به فعل الفاعل أن يتعلق بضده كما ألزم ابن سينا لكن الفلاسفة يزعمون ذلك لأنه قد تبين أن
هنا صوراً مغارقة للوادر وجودها وتصورها وان العلم إنما غابراً للمعلوم ههنا من قبل أن المعلوم هو في
مادة (قال أبو حامد) مجيباً للفلاسفة (والجواب) إلى قوله من أثر الفاعل (قلت) هذا الكلام كله صحيح
فأن فعل الفاعل إنما يتعلق بالمفعول من حيث هو متحرك والحركة من الوجود الذي بالقوة إلى الوجود
لذي بالفعل هي التي تسمى حدوثاً وكما قال العدم هو شرط من شروط وجود الحركة عن المتحرك
وليس ما كان شرطاً في فعل الفاعل يلزم إذا لم يتعلق به فعل الفاعل أن يتعلق بضده كما ألزم ابن سينا
لكن الفلاسفة تزعم أن من الموجودات ما تفصلها الجوهرية في الحركة كالرياح وغير ذلك وإنما
بالسماوات وما دونها من هذا الجنس من الموجودات التي وجودها في الحركة وإذا كان ذلك فهي في
حدوث دائم لم يزل ولا يزال وعلى هذا فكما أن الموجودات الأزل أحق بالوجود من الموجودات الغير الأزل
كذلك ما كان حدوثه أزلياً أولى باسم الحادث مما حدث في وقت ما ولو لا كون العالم بهذه الصفة أعني
أن جوهره في الحركة لم يحتاج العالم به وجوده إلى الباري تعالى كما لا يحتاج الميت إلى وجود البنا بعد
تمامه والفرغ منه إلا لو كان العالم من باب المضاف كما رام ابن سينا أن يبينه في أقوال المتقدم وقد قلنا
نحن أن من رام منهم ذلك هو صادق على صور الأجرام السماوية وإن كان هكذا فالعالم يفتقر إلى
حضور الفاعل له في حال وجوده من جهة ما هو فاعل بالوجهين جميعاً أعني لكون جوهر العالم كائناً في
الحركة وكون صورته التي بها أقوامه وجوده من طبيعة المضاف لأن طبيعة الكيف أهني الهيئات
والمسكات المعدودة في باب الكيف فان كل ما كانت صورته داخلية في هذا الجنس معدودة فيه فهو إذا
وجد وفرغ وجوده كان محتاجاً إلى الفاعل فهذا كله يحل لك هذا الاستدلال برفع هذه الحجة التي تنشأ
لناس بين هذه الأقاويل المتضادة (قال أبو حامد) مجيباً عن الفلاسفة فان قيل إن اعترفتم إلى قوله إلى
الله تعالى (قلت) أما في الحركة مع المتحرك فصحيح وأما في الموجودات الساكنة مع الموجودات أو فيما ليس

وأنه سيكون موجوداً إذا وجد علمه بالعلمين الأولين أنه كان معدوماً وأنه موجوداً فان علمه بأن زيداً سيدخل البلد غداً فمعلوم حصول
الفعل يعلم بهذا العلم أنه دخل البلد الآن إذا كان علمه هذا مستمراً لا غفلة مزيلة وإنما يحتاج أحدنا إلى علم آخر متجدد يعلم به أنه دخل
الآن طرئاً بالغفلة عن الأول وكذا من علم أن زيداً ليس في الدار ودام هذا العلم إلى أن دخلها وعلم دخوله فيها يعلم بالعلم الأول أنه لم
يكن فيها وإنما يحتاج أحدنا إلى علم متجدد يعلم به أنه لم يكن فيها طرئاً بالغفلة عن الأول ورد هذا الجواب بوجوه (الأول) حقيقة أنه

سبب خبر حقيقة انه وقع بالضرورة واختلاف المعلومات بوجوب اختلاف العلمين فيكون العلم باحد هما غير العلم بالآخر (لا يقال) المعلومات متعلق العلم واختلاف المتعلق لا يستلزم الاختلاف التعلق دون اختلاف العلم لحوال ان يكون صفة واحدة تتعدد تعلقاتها بحسب تعدد المتعلقات (لا نناقول) ذلك لا يناسب رأي المعتزلة لان العلم عندهم متعلق بين العالم والمعلوم لصفة ذات متعلق فلا يستقيم حمل كلامهم على كونه صفة ذات متعلق ٤٦ (الثاني) ان شرط العلم بانه وقع هو الوقوع وشرط العلم بانه سيقع هو عدم الوقوع فلو كانا

واحدا لم يختلف شرطهما فضلا عن التناقض (الثالث) يمكن العلم بانه عالم بانه سيقع في الجمله مع الجهل بانه عالم بانه وقع من جميع الوجود وغير المعلوم غير المعلوم فلا يرد ما يتوهم ان هذا الوجه اغنايل على تغير العلمين بالاعتبار بالذات كما هو المراد اذا الشئ الواحد يحوال ان يكون معلوما باعتبار مجهول باعتبار آخر (ومحقيق كلامهم في علمه تعالى بالجزئيات) هو ان الاشياء الزمانية التي لها متعلق بالزمان ولا يمكن وجودها بدونها هو ما يكون تغيرا تدريجيا كالحركة وما يتبعها فان لها موهبة متعاقبة على الزمان تمتنع وجودها بدونها او قدعيا كالكون والفساد او ما يكون محلا للتغير على احوال وجهين كالاجسام فان الجسم من حيث ذاته ليس مما لا يتحصل الا في الزمان او في طرفه لكنه لكونه محلا للتغير يستلزم الزمان ولا يوجد بدونها واما ما لا يكون تغيرا ولا محلا له كالمداد الاول والثاني قول المفارقة فانها ليست تغيرا ولا محلا

شأنه ان يسكن أو يتحرك ان فرض موجودا بهذه الصفة فغير صحيح قلنا كن هذه النسبة اغنايل حدث بين الفاعل أو العالم من جهة ما هو متحرك واما ان كل موجود يلزم ان يكون فعله مقارنا لوجوده فغير صحيح الا ان يمرض للوجود امر خارج عن الطبع أو عارض من العوارض وسواء كان الفعل طبيعيا أو اراديا فانظر كيف وضعت الاشعرية وجودا قديما ومنه واعليه الفعل في وجوده القديم ثم أجازوه عليه حتى كان وجوده القديم انقسم الى وجودين قديمين ماض ومستقبل وهذا كله عند الفلاسفة هوس وتخليط (قال أبو حامد) محبة الفلاسفة في القول المتقدم قلنا لا نخجل الى قوله من حيث انه حادث (ثم قال) محبة الفلاسفة فان قيل فان اعترفتم الى قوله وقد ظهر هذا (قلت) هذا القول يضع فيه ان الفلاسفة قد سلموا له انهم اغنايلون بان الله فاعل بانه علة له فقط فان العلة مع المعلوم وهذا انصراف منهم عن قولهم الاول لان المعلوم اغنايلون عن العلة التي هي له علة على طريق الصورة أو على طريق الغاية واما المعلوم فليس يلزم عن العلة التي هي له علة فاعلة بل قد توجد العلة الفاعلة ولا يوجد المعلوم فكان أبو حامد كالوكيل الذي يقر على موكله عالم بأذن له فيه بل الفلاسفة ترى ان العالم له فاعل لم يزل فاعلا ولا يزال أي لم يزل يخرج حاله من العدم الى الوجود ولا يزال يخرجها وقد كانت هذه المسئلة قديما دارت بين آل ارسطاطاليس وآل افلاطون وذلك ان افلاطون لما قال بحدوث العالم لم يكن في قوله شك في انه يصنع للعالم ما عدا ما انما هو ارسطاطاليس فلما وضع انه قديم شكك عليه أصحاب افلاطون بمنزلة هذا الشك وقالوا انه لا يرى ان للعالم صانعا فاحتاج أصحاب ارسطو ان يجيبوا فيه بأجوبة تقتضي ان ارسطو يرى ان للعالم صانعا فاعلا وهذا بين على الحقيقة في موضعه والاصل فيه هو ان الحركة عندهم في الاجرام السماوية بهيئة تقوم وجودها فاعلى الحركة هو فاعل للحركة حقيقة واذا كانت الاجرام السماوية لا يتم وجودها الا بالحركة فاعلى الحركة هو فاعل الاجرام السماوية وايضا تبين عندهم انه معطى الوحدةانية التي هي اصارا للعالم واحدا ومعطى الوحدةانية التي هي شرط في وجود الشئ المركب وهو معطى وجود الاجزاء التي وقع منها التركيب لان التركيب هو علة لها على ما تبين وهذا حال المسئلة الاول سبحانه مع العالم كله واما قولهم ان الفعل حادث فغير صحيح لانه حركة واغنايلون القدم في نفسه انه لا اول له ولا آخر ولذلك ليس به نون به قولهم ان العالم قديم انه متقدم باشياء قديمة لكونها حركة وهذا هو الذي لمسلم تفهمه الاشعرية فيسرع عليهم ان يقولوا ان الله قديم وان العالم قديم ولذلك كان اسم الحدوث الدائم احق به من اسم القدم (قال أبو حامد) الوجه الثالث في استحالة كون العالم فعلا لله تعالى الى قوله بموجب اصلهم (قلت) اما اذا سلم هذا الاصل والتزم فيسبر الجواب عنه لكنه شئ لم يقله الا المنة اخرة من فلاسفة الاسلام (ثم قال) محبة الفلاسفة فان قيل العالم يجهل بانه الى قوله كما سبق (قلت) حاصل هذا الكلام ان الاول اذا كان بسيطا واحدا لا يصد عنه الا واحد واغنايلون فاعلى الفاعل ويكثر امان قبل المواد ولا مواد معه أو من قبل الآلة ولا آلة معه فلم يبق الا ان يكون من قبل المتوسط بان يصد عنه اول واحد وبعده ذلك الواحد واحد وعن ذلك الواحد واحد فوجد الكثرة (ثم قال) راداعليهم قلنا فيلزم عن هذا الى قوله لا يصد عنه الا واحد (قلت) هذا

للتغير فلا تعلق لها بالزمان بوجه ولا يتم قسم الزمان بالنسبة الى ماض وحاضر ومستقبل كما ان الاشياء المسكنة التي لازم تعلق بالمسكن ولا توجد بدونه هو ما يكون له الامتدادات الثلاثة الطول والعرض والعمق او ما يكون حاله فيماله تلك الامتدادات واما ما ليس له تلك الامتدادات ولا حاله فيماله كالجبريات فلا تعلق لها بالمسكن ولا يتم قسم الامكنة بالقياس اليه الى قريب وبعيد ومتوسط فذاته تعالى لمسلم يكن تغيرا ولا محلا للتغير بوجه لم يتصور له اختصاص بجزء من اجزاء الزمان لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية فلا

يتصور في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل لأن هذه صفات عارضة للزمان بالقياس إلى ما تختص بجزئ منه بل كان نسبته إلى جميع الأزمنة سواء فالوجودات من الأزل إلى الأبد معلومة له بحسب أوقاتها المعينة التي هي واقعة فيها لكن لا من حيث دخول الزمان في علمه تعالى بحسب أوصافه الثلاثة أعني الحالية والمضى والاستقبالية ولا يلزم منه خروج بعض الأشياء عن علمه تعالى لأنه لما يكن بالقياس إليه ماض وحال ومستقبل لم يتصور كون بعض الأشياء واقعا في الحال والماضي والمستقبل ٤٧ بالقياس إليه تعالى فعدم ادراكه

الأشياء على هذا الوجه لا يكون جهلا ولا غيا يكون جهلا لو كان وقوع بعض الأشياء بالنسبة إليه تعالى في الحال أو الماضي أو المستقبل ولم يعلمها على هذا الوجه (نعم) ما ذكره من أنه تعالى لا يعلم خصوصيات الجزئيات بل اغنايها من حيث أنها ماهية مختصة بأوصاف تختص بجلتها بأحد جزئى وان لم يمنع نفس تصورهما من وقوع الشركة يستلزم جهلا من بعض الوجوه تعالى عن قول المبتلين علوا كبيرا مع أنه مناقض لما ذهبوا إليه من أن الكل معلول للواجب العالم بذاته والعلم التام بخصوصية العلة يوجب العلم التام بخصوصية المعلول وقد يعتد عنه بأن ادراك الجزئيات الجسمانية من حيث هي جزئية جسمانية وإن كان كمالا لوجودها لأنه ليس كمالا مطلقا لأنه يوجب نقصانا من وجه لاستلزامه التجسيم والتركيب فلا استحالة في عدم ثبوته للواجب تعالى وإن العلم

لازم لهم إذا وضعوا الفاعل الأول كالفاعل البسيط الذي في الشاهد أعني أن تكون الموجودات كلها بسيطة لكن هذا الغاي يلزم من جعل هذا المطلب عاما في جميع الموجودات وأما من قسم الموجودات المفارقة والموجودات الحيوانية المحسوس فانه جعل المبادئ التي يرتقي إليها الموجودات المحسوس غير المبادئ التي يرتقي إليها الموجودات العقلية فعمل مبادئ الموجودات المحسوسة المادة والصورة وجعل بعضها لبعض فاعلات إلى أن ترتقي إلى الجرم السماوي وجعل الجواهر العقلية ترتقي إلى مبدأ أول هو لها مبدأ على جهة تشبيه الصورة وتشبيه الفاعل وذلك كله مبين في كتبهم فبأي المقدمة مشتركة فليس يلزمهم هذه الشكوك وهذا هو مذهب أرسطو وهذه القضية القائلة أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد هي قضية اتفقت عليها القدماء حين كانوا يفحصون عن المبدأ الأول للعالم بالفحص الجزئي وهم يظنون الفحص البرهاني فاستقر رأي الجميع منهم على أن المبدأ الواحد لجميع وأن الواحد يجب أن لا يصدر عنه إلا الواحد فلما استقر عندهم هذا الأصل انطلقوا من أين جاءت الكثرة وذلك بعد أن بطل عندهم الرأي الأقدم من هذا وهو أن المبادئ الأول اثنتان أحدهما الخبير والآخر لاشر وذلك أنه لا يمكن عندهم أن تكون مبادئ الاضداد واحدة ورأوا أن المتضادة العامة التي تعم جميع الاضداد هي الخير والشر فظنوا أنه يجب أن تكون المبادئ اثنتين فلما تأمل القدماء الموجودات ورأوا أنها كلها تؤم غاية واحدة وهو النظام الموجود في العالم كالنظام الموجود في العسكر من قبل قائد العسكر والنظام الموجود في المدن من قبل مدبري المدن اعتقدوا أن العالم يجب أن يكون بهذه الصفة وهذا هو معنى قوله سبحانه لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا واعتقدوا المكان وجودا لخير في كل موجودات الشر حادث بالعرض مثل العقوبات التي يصنعها مدبر والمدن الفاضلون فانها شرور وضعت من أهل الخير لا على أقصد الأول وذلك أن ههنا من الخيرات خيرات ليس يمكن أن توجد إلا أن يشوبها شئ كالخال في وجود الإنسان الذي هو مركب من نفس ناطقة ونفس بهيمة فكان الحكمة اقتضت عندهم أن يوجد الخير الكثير وإن كان يشوبه شر يسير لأن وجود الخير الكثير مع الشر اليسير أثر من عدم الخير الكثير لمكان الشر اليسير فلما تقرروا بآخرو عندهم أن المبدأ الأول يجب أن يكون واحدا ووقع هذا الشك في الواحد أجابوا فيه بأجوبة ثلاثة فبعضهم زعم أن الكثرة آغا جاءت من قبل الحيولى وهو أن كساغورس وبعضهم زعم أن الكثرة آغا جاءت من قبل كثرة الآلات وبعضهم زعم أن الكثرة جاءت من قبل المتوسطات وأول من وضع هذا أفلاطون وهو أنه ههنا رأيا لأن السؤال يأتي في الجوابين الآخرين وهما من أين جاءت كثرة المواد وكثرة الآلات فن اعترف بهذه المقدمة فاشك مشترك بينهم والكلام في الوجه الذي به لزمت الكثرة في الواحد لازم له أعني فيمن اعترف أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد أو ما المشهور اليوم فهو ضد هذا وهو أن الواحد الأول صدر عنه صدور أول جميع الموجودات المتغايرة فالكلام في هذا الوقت مع أهل هذا الزمان اغا هو في هذه المقدمة وأما ما اعترض به أبو حامد على المشائين فليس يلزمهم وهو أنه ان كانت الكثرة لاحقة من جهة المتوسطات فليس يلزم عن ذلك إلا كثرة بسيطة كل واحد منها مركب من كثرة فان الفلاسفة يرون أن ههنا كثرة بهائين الجاهلين بأمور بسيطة وهي الموجودات البسيطة التي ليست في هيولى وإن هذه بعضها أسباب

بالعلة اغنايوا حب العلم بالمعلول لا الاحساس به وادراك الجزئيات الجسمانية من حيث هي جزئية جسمانية احساس لا يمكن إلا بالحواس الجسمانية لا علم ولا تناقض ودفع هذا الاعتذار بأن كون ادراك الجزئيات الجسمانية محتاجا إلى آلة جسمانية اغنا هو في حقنا بالنسبة إلى الواجب تعالى وقال بعض المتأخرين من فلاسفة الاسلام في تحقيق علمه تعالى المدرك لذاته كمالا فيعترف في ادراك ذاته إلى صورة غير صورة ذاته التي بها هو كذلك لا فيعترف في ادراك ما يصدر عنه إلى صورة أخرى غير صورة ذلك الصادر التي هو بها هو

وإذا كان ذلك كثير من الأشياء بالصور التي تتصورها ونسحقها ولا تحتاج في تعقل تلك الصورة وأدراكها إلى صورة أخرى من غير تضاعف الصور فينبال نذكرها بذاتها كما نذكر غير هابها مع كونها لم تصدر عنها بغير أدراك بل بشاركة من غير نافي بصدر عنه تعالى مجموع الموجودات الممكنة لذاته لا بشاركة غيره الذي لم يصدر عنه أولى أن لا يفترق في أدراك ما صدر عنه إلى غير ذاته المعينة فيه كون المدرك محلا للصورة المدرك ومثاله ليس ٤٨ بشرط في أدراكه إياه ولو كان شرطاً لما أمكن لنا أدراك ذاتنا والأشياء الحاضرة

لذواتنا ولو أمكن حصول الصور لنا من غير الحصول فيحصل الإدراك أيضا من غير حلول فان الحلول إنما كان لحصول تلك الصورة لنا الذي هو شرط في التعقل والإدراك فاحتج إليه بالعرض لا بالذات وحصول الشيء لعلته الفاعلية في كونه حصولا لغيره ليس دون حصوله لعلته القابلية في كونه كذلك فالفاعل الفاعل لذاته مع حلوله الذاتية حاصلة له من غير أن تكون حالة فيه فهو عاقل لها من غير أن تحمل فيه فإذا الواجب لذاته كما لا يزيد عقله لذاته على ذاته في الوجود وإن زاد بحسب اعتبار المعتبرين فكذلك وجود المفعول الأول وتعقل الواجب إياه لأن ذاته هي لذات مفعوله الأول وعقله لذاته هي لعلته لذات المفعول الأول واتحاد العلتين في الوجود مع تغيرهما الاعتباري يقتضي اتحاد معلوما في الوجود مع التغير الاعتباري بينهما أيضا فتعقل الواجب لذاته للعقل الذي

أبعض وترقى كلها إلى سبب واحد هو من جنسها وهو أوله في ذلك الجنس وإن كثرة الأجرام السماوية انما جاءت من كثرة هذه المبادئ وإن السكرة التي دون الأجرام السماوية انما جاءت من قبل الهيولى والصورة أو الأجرام السماوية فلم يلزم شيء من هذا الشك فالأجرام السماوية متحركة أو لا من المهركين لها الذين ليس هم في مادة أصلا وصورها أعني الأجرام السماوية مستفادة من الأجرام السماوية وبعضها من بعض سواء كانت صور الأجسام البسيطة التي في المادة الأولى الغير كائنة ولا فائدة أو صور الأجسام مركبة من الأجسام البسيطة وإن التركيب في هذه هو من قبل الأجرام السماوية وهذا هو اعتقادهم في النظام الذي ههنا وأما الأشياء التي حركتهم أعني الفلاسفة لهذا الاعتقاد فليس يمكن أن يبين ههنا إذا كان بنوه على أصول ومقدمات كثيرة تبين في صنائع كثيرة وطبائع كثيرة منها مرتب على بعض وأما الفلاسفة من أهل الإسلام كما في نصر وابن سينا فلما سلموا لخصومهم أن الفاعل في الغائب كالفاعل في الشاهد وأن الفاعل الواحد لا يكون منه المفعول واحد وكان الأول عند الجميع واحدا بسيطا غير عليهم كيفية وجود الأكثر عنه حتى اضطروهم الأمر أن يجعلوا الأول هو محرك الحركة اليومية بل قالوا إن الأول هو موجود بسيط صدر عنه محرك الفلك الأعظم ومصدر عن محرك الفلك الأعظم الفلك الأعظم ومحرك الفلك الثاني الذي تحت الأعظم إذ كان هذا محرك مركبا من كونه يعقل الأول ويعقل ذاته وهذا خطأ من أصولهم لأن العاقل والمفعول هو شيء واحد في العقل الإنساني فضلا عن العقل المغارقة وهذا كله ليس يلزم قول أرسطو فان الفاعل الواحد الذي وجد في الشاهد يصدر عنه فعل واحد ليس يقال مع الفاعل الأول بالاشتراك الاسم وذلك أن الفاعل الأول الذي في الغائب فاعل مطلق والذي في الشاهد فاعل مقيد والفاعل المطلق ليس يصدر عنه الفعل مطلق والفعل المطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول وبهذا استدلال أرسطو على أن الفاعل للمعقولات الإنسانية عقل متبرئ عن المادة أعني من كونه يعقل كل شيء وكذلك استدلال على العقل المنفعل أنه لا كاش ولا فاسد من قبل أنه يعقل كل شيء (والجواب) في هذا على مذهب الحكماء أن الأشياء التي لا يصح وجودها الإلزامية بعضها مع بعض مثل ارتباط المادة مع الصورة وارتباط أجزاء العالم البسيط بعضها مع بعض فان وجودها تابع لارتباطها وإذا كان ذلك كذلك فاعلى الرباط هو مفعولى الوجود وإذا كان كل مرتبة غير مرتبة بمعنى فيه واحد والواحد الذي به يرتبط انما يلزم عن واحد هو مفعوله قائم بذاته فواجب أن يكون ههنا واحد مفعول قائم بذاته وواجب أن يكون هذا الواحد غائبا عني معنى واحدا بذاته وهذه الوحدة تتنوع على الموجودات بحسب طبائعها ويحصل عن تلك الوحدة والمطابقة في موجوده وجود وجود ذلك الموجود وتترقى كلها إلى الوحدة الأولى كما تحصل الحرارة التي في موجوده موجود من الأشياء الحارة عن النار الذي هو النار وتترقى إلى هذا جميع أرسطو بين الوجود المحسوس والوجود المعقول وقال إن العالم واحد مصدره واحد والواحد هو سبب الوحدة من جهة سبب الأكثر من جهة والمالم يكن من قبله وقف على هذا فوسع هذا المعنى لم يكشفه كثير من جاء بعده كما ذكرنا وإذا كان ذلك كذلك فبين أن ههنا موجود واحد فليس منه قوة واحدة بها يوجد جميع الموجودات وحدتها وكثرتها فإذا صدر عن الواحد ما هو واحد وجب أن توجد الأكثر أو مصدر أو

كيف

هو أول العقل لا يحتاج فيه إلى حصول صورة مستأنفة تحمل ذات الأول تعالى ثم لما كان لا موجود يمكن الأول هو مفعول الواجب الوجود وجب أن يعقل جميع الموجودات الممكنة الوجود بما فيها من الصور الحاصلة التي تدرك بها تلك الموجودات الممكنة ما ليس من معلولاتها ولا يكون تعقل الواجب تلك الموجودات وما فيها من الصور بصورة أخرى بل باعتبار تلك الجواهر والصور فيكون جميع الموجودات الكلية والجزئية من الأزل إلى الأبد معلولة لله تعالى كل في

وقد نمن غير أن يكون في علمه كان وكاش ويكون بل هي حاضرة عنده في أوقاتها من غير أن يكون محال من الحالات التي تذكر في كيفية علمه تعالى هذا ما ذكره (وبرد عليه) أنا لأن سلم أنه إذا أدركنا الأشياء بالصورة ولم نتج في ادراك الصورة إلى صورة أخرى لكان مصدر الموجودات أولى بأن لا يفتقر في ادراك مصدره إلى غير ذاته المعينة وانما يتم لو كان مطلق الحصول للشيء المجرد كافيافي الادراك وهو ممنوع ولم لا يجوز أن يكون الحصول للفاعل متخالفين ٤٩ في الحقيقة ويكفي في الادراك

الحصول للفاعل دون
الحصول للفاعل وعدم
كون حصول الشيء لفاعله
في كونه حصولا لغيره دون
حصوله لفاعله أو كونه
حصول الشيء لفاعله أقوى
في معنى الحصول لغيره من
حصوله لفاعله انما يفيد
كان المتعبر في الادراك
مطلق الحصول لغيره دون
خصوصية الحصول للفاعل
وهو ممنوع والحاصل أنه
يجوز أن يكون مفهوم
الحصول للشيء أمرا عرضيا
بالنسبة إلى ما يصدق عليه
من الحصولين ويكون
المتعبر في الادراك هو أحد
المعروضين لا الآخر فلا يلزم
من كونه مطلق الحصول
لغيره الذي هو المعارض
حاصلا في ضمن المعارض
الذي ليس معتبرا في
الادراك حصول الادراك
وقوله لو كان كون المدرك
محلا لصورة المدرك ومثاله
شرط في الادراك لما يمكن
لنا الادراك فواتنا والأشياء
الحاضرة لذواتنا انما يفيد
عدم اشتراط حصول
الصورة والمثال في المدرك
على التعيين لا كفاية
الحصول مطلقا في

كيف ما شئت ما تقول وهذا هو معنى قوله وذلك بخلاف ما ظن من قال ان الواحد يصدر عنه واحد
فانظر هذا الغلط ما أكثره على الحكما فعليك أن تتبين قولهم هذا هل هو برهان أم لا أهني في كتب
القدماء في كتب ابن سينا وغيره الذين غير واما مذهب القوم في العلم الالهي حتى صار ظنيا (قال أبو
حامد) بحجة ما عن الفلاسفة فان قيل فاذا عرف مذهبنا إلى قوله في تفهيم مذهبهم (قلت) هذا كله تعرض
على الفلاسفة من ابن سينا إلى نصر وغيره ومذهب القوم القديم هو ان هذه المبادئ للأجرام السماوية
والأجرام السماوية تتحرك اليها على جهة الطاعة لها والمحبة فيها والامتثال لأمرها بالاهتمام بالحركة والفهم
عنها وانما انما خلقت من أجل الحركة وذلك انما صح ان المبادئ التي تتحرك الأجرام السماوية هي
مفارقة للواد وانها ليست بأجسام لم يبق وجه به تتحرك الأجسام ما هذا شأنه الا من جهة ان المتحرك أمر
بالحركة ولذلك لم عنددهم أن تكون الأجسام السماوية حية ناطقة تعقل ذواتها وتعقل مبادئها
الحركة لها على جهة الأمر لها وتقرر أنه لا فرق بين العلم والمعلوم اذا كان المعلوم في مادة والعلم ليس في
مادة وذلك في كتاب النفس فاذا وجدت موجودات ليست في مادة وجب أن يكون جوهرها علما أو
عقلا وكيف شئت أن تسميها وصح عندهم ان هذه المبادئ مفارقة للواد من قبل انها التي أفادت الأجرام
السماوية الحركة الدائمة التي لا يلحقها فيها كلال ولا تعب وان كل ما يفيد حركة دائمة بهذه الصفة فانه
ليس جسم سماوي لا قوة في جسم وان الجسم السماوي انما استفاد البقاء من قبل المفارقة وصح عندهم ان
هذه المبادئ المفارقة وجودها مرتبط ببدء أول فيساو ولو لا ذلك لم يكن ههنا نظام موجودا قايلا بهم
مستورة في ذلك فينبغي لمن أراد معرفة الحق أن يقف عليها من عنده وما يظهر أيضا من كون جميع
الافلاك تتحرك الحركة البيهية مع انها تتحرك بها الحركات التي تخصها مما صح عندهم أن الأمر بهذه
الحركة هو المبدأ الأول وهو الله سبحانه وتعالى وأنه أمر سائر المبادئ ان تأمر سائر الافلاك بسائر الحركات
وأن بهذا الأمر قامت السموات والأرض كما أن بامر الملك الأول في المدينة قامت جميع الأوامر الصادرة
من جعل له الملك ولاية أمر من أمر والمدينة إلى جميع من فيها من أصناف الناس كما قال سبحانه وأوحى
في كل شيء أمرا وهو هذا التكليف والطاعة هي الأصل في التكليف والطاعة التي وجبت على الانسان
لأنه حيوانا ناطقا هو وأما ما ذكره ابن سينا من صدور هذه المبادئ بعضها من بعض فهو شيء لا يعرفه
القوم وانما الذي عندهم ان لها من المبدأ الأول مقامات معلومة لا يتم لها وجود الا بذلك المقام منه كما
قال سبحانه وما من الا له مقام معلوم وان الارتباط الذي بينها هو الذي يجب كونها معلولة به سبحانه
بعض وجميعها من المبدأ الأول وأنه ليس يفهم من الفاعل والمفعول والخالق والمخلوق في ذلك الوجود
الا هذا المعنى فقط وما قلنا من ارتباط وجود كل موجود بالواحد وذلك خلاف ما يفهم ههنا من الفاعل
والمفعول والصانع والمصنوع فلو تخيلت أمره ما مودون كثيرين وأولئك المأمورون لهم مأمورون
آخرون ولا وجود للمأمورين الا في قول الامرو طاعة الأمر ولا وجود لدون المأمورين الا بالمأمورين
لوجب أن يكون الأمر الأول هو الذي أعطى جميع الموجودات المعنى الذي به صارت موجودة فانه
أعطى كل شيء وجوده في أنه مأمور ولا وجود له الا من قبل الأمر الأول وهذا المعنى هو الذي يرى
الفلاسفة انه عبرت عنه الشرائع بالخلق والاختراع والتكليف فهنا هو أقرب تعاليم يمكن أن يفهم به

٧ - تهافت ابن رشد
الصورة والمثال كافيافي الادراك ولا يكون حصول المعلول لله المجردة كافيافي ادراكها اياه لاحتمال أن تكون الحصولات
المذكورة متخلفة بالحقائق ويكون كل من الثلاثة الاول شرط على البدل في الادراك كافيافي دون الرابع وانما لو كان علمه تعالى
بالأشياء عبارة عن وجوداتها لم يكن علمه تعالى بها متقدما لذات عليها الامتناع تقدم الشيء على نفسه فلا يكون علمه تعالى بها مدخلا

في وجودها فيكون الأول تعالى فاعلم لا بالاطماع لا بالارادة مع انهم لم يدعوا الى ذلك بل ذهبوا الى انه تعالى قادر مختار الا ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات لان افعالهم تابعة لاغراضهم ولا كفاعلية المجهسورين من ذوى الطبائع الجسمانية وان علمه تعالى هو عين ارادته وانما يصح جعل علمه تعالى ارادة اذا تقدم على معلوله بالذات ومنشأ صدورهما اما اذا كان هين فلا ٥٠ نسلم ان الامام الغزالي رحمه الله تعالى قرر الجواب عن احتجاجهم على الدعوى

الثانية بانه لم لا يجوز ان يكون العلم صفة واحدة لها اضافات متعددة وان يكون اختلاف العلول انما يبرز في اختلاف الاضافات دون العلم نفسه واما قولهم ان الاضافة الى العلول المعين راحلة في حقيقة العلم ومهما اختلفت الاضافة اختلف الشيء الذي الاضافة ذاتية له ومهما حصل الاختلاف فقد حصل التغير فردود بانه لو صح هذا لم لا يعلم الاول تعالى الاذاته لانه لو علم الانسان المطلق والحيوان المطلق والجناد المطلق وهذه مختلفات لا محالة فالاضافة اليها مختلفة فلا يصح العلم الواحد لان يكون علما بالمختلفات على ما سبق في وجوب ذلك تعدد العلوم واختلافها لا تعددها فقط مع التماثل اذا التماثلات ما يصدق بعضها على البعض والعلم بالحيوان لا يصدق على العلم بالجناد ولا العلم بالبياض يصدق على العلم بالسواد فلا ينطوي تحت علم واحد هو علمه بذاته مع انهم ذهبوا الى ان علمه تعالى بالاشياء

مذهب هؤلاء القوم من غير ان يلحق ذلك الشبهة التي تلحق من سمع مذهب القوم على التفصيل الذي ذكره ابراهيم بن هاشم وهذا كله يزعمون انه قد تبين في كتبهم فن امكنه ان ينظر في كتبهم على الشروط التي ذكرها فهو والذي يقف على صحة ما يزعمون اوضحه وليس يفهم من مذهب ارسطو وغير هذا ولا من مذهب افلاطون وهو منتهى ما وقفت عليه العقول الانسانية وقد يمكن الانسان ان يقف على هذه المعاني من اقوال بل عرض لها ان كانت مشهورة مع انهم امة قوله وذلك ان ما شأنه هذا الشأن من التعليم فهو لذني محبوب عند الجميع واخذ المقدمات التي يظهر منها هذا وهو ان الانسان اذا تأمل ماهونا ظهر له ان الاشياء التي تسمى حية عالة هي الاشياء المتحركة من ذاتها بحركات محدودة نحو اغراض وافعال محدودة تتولد منها افعال محدودة ولذلك قال المتكلمون ان كل فعل فاعل يصدر عن حي عالم فاذا حصل له هذا الاصل وهو ان كل ما يتحرك حركات محدودة فيلزم عنه افعال محدودة منتظمة فهو حي عالم واذن الى ذلك ما هو مشاهد بالحس وهو ان السموات تتحرك من ذاتها بحركات محدودة يلزم عن ذلك في الموجودات التي دونها افعال محدودة ونظام وترتيب به قوام مادونها من الموجودات تولد اصل ثالث لاشك فيه وهو ان السموات اجسام حية مدركة فاما ان حركاتها يلزم عنها افعال محدودة بها قوام ماهونا وحفظه من الحيوان والنبات والجماد فذلك معروف بنفسه عند التأمل فانما هو الاقرب الشمس وبعد هاتين فليكن المائل لم يكن هاتين فصول اربعة ولولم يكن هاتين فصول اربعة لما كانت ولا حيوان ولا جرى الكون على نظام في كون الاسطوانات بهضتها عن بعض على السواء ليحفظ لها الوجود مثال ذلك انه اذا بدت الشمس الى جهة الجنوب برد الهواء في جهة الشمال وكثر هبوب الاسطقس المائي وكثر في جهة الجنوب تولد الاسطقس الهوائي وقل تولد الاسطقس المائي وفي الصيف بالعكس اعني اذا صارت الشمس قرب سمت رؤسنا وهذه الافعال التي تلحق للشمس من قبل القرب والبعد الذي لها انما من وجود موجود من المكان الواحد بعينه تاتي للشمس بجميع الكواكب فان اكلها اذ لا كما تاله وهي تفعل فصولا اربعة في حركاتها الدورية واعظم من هذه كلها في ضرورة وجود المخلوقات وحفظ الحركة العظمى اليومية الفاعلة الليل والنهار وقد نبه الكتاب العزيز على العناية بالانسان لتضخيم جميع السموات له في غير ما آية مثل قوله سبحانه سخرنا الليل والنهار فاذا قابل الانسان هذه الافعال والتدبيرات اللازمة المتفتنة عن حركات الكواكب ورأى الكواكب تتحرك هذه الحركات وهي ذوات اشكال محدودة ومن جهات محدودة ونحو افعال محدودة حركات متضادة وعلم ان هذه الافعال المحدودة انما هي عن موجودات مدركة حية ذوات اختيار وارادة ويزيده اقتناعا في ذلك اذ يرى ان كثيرا من الاجسام الصغيرة الحقيرة الخسيسة المظلمة الاجساد التي هي عالم تعدد الحياة بالجملة على صغرها وخراسانها وفسادها وقصر اعمارها وظلام اجسادها وان الجودا الهوى افاض عليها الحياة والادراك التي بهادرت ذاتها وحفظت وجودها على القطع ان الاجسام السماوية اخرى ان تكون حية مدركة من هذه الاجسام اعظم اجرامها وشرف وجودها وكثرة انوارها كما قال سبحانه خلقي السموات والارض اكبر من خلقي الناس وامكن اكثر الناس لا يعلمون وبخاصة اذا اعتبر تدبيرها الاجسام الحية التي هي عالم على القطع انها حية فان الحي لا يدبره الا الحي اكل حية منه فاذا

منظر تحت علم واحد هو علمه بذاته الذي هو عين ذاته من غير مزيد عليه وانت تعلم ان هذا الالتزام لا يرد على الشيخ فاه ذهب الى ان علمه تعالى صور متعددة بتعدد المعلومات مع انه متمسك بهذه الجهة على عدم علمه بالجزئيات الزمانية من حيث هي جزئية زمنية فاذا ذكره من التقرير بغير تمام في الجواب وقوله في وجوب اختلافها لا تعددها مع التماثل غير صحيح (قوله) اذا التماثلات ما يصدق بعضها على البعض ان اراد في جميع الاحكام ممنوع والالم

بصورتهما بل بين اثنين أصلا وان أراد في بعض الأحكام وفيما يجب ويمكن وتنتفع فسلم ولكن لا نسلم ان العلم بأحد الشئين لا يستلزم
 العلم بالآخر فيه (الفصل الخامس عشر في ابطال قولهم ان السماء متحرك بالارادة) قالوا ان الاجرام الفلكية حيوانات لها
 نفوس متعلقة باجرامها تنبت اليها كنسمة نفوسنا الى أبداننا فكذلك بالارادة لغرض من الاغراض الجزئية فكذا
 الافلاك وهذه الدعوى وان كانت من الأمور الممكنة فان الله تعالى قادر على أن يخلق ٥١ الحياة في كل جسم فلكي كان أو

عنصر ياصغيرا أو كبيرا
 مستديرا أو مضلعا لكن
 الشأن في اثبات وقوع
 ذلك بطريق القياس
 العقلي وحيثهم التي غسكوا
 بهامى ان قالوا الفلك جسم
 متحرك بالذات وكل جسم
 متحرك بالذات لمحركته
 اما طبيعية أو ارادية أو
 قسرية لأن مدداها اما
 خارج عن المتحرك متماز
 عنه في الوضع والاشارة
 أولا الاول الحركة القسرية
 والى لا يخلو من أن
 يكون له شعور بما صدر
 عنه من الحركة أولا الاول
 الحركة الارادية والثاني
 الطبيعية لا جائز أن تكون
 حركات الافلاك طبيعية
 لأن كل وضع يتوجه اليه
 المتحرك بالاستدارة يكون
 ترك ذلك الوضع هو عين
 التوجه اليه فيكون
 المهرب عنه بالطبع
 بعينه مطلوبا بالطبع في
 حالة واحدة بل يكون
 المهرب عن الشيء عين
 طلبه وانه محال بداهة ولا
 جائز أن تكون قسرية لأن
 القسر انما يكون على
 خلاف الطبع بحيث

تأمل الانسان هذه الاجسام العظيمة الحية الناطقة المختارة للحياة بنا ونظر الى أصل ثالث وهو انها مع
 غنايتها بما هي غير محتاجة اليها في وجودها علم انها مأمورة بهذه الحركات ومضرة لما دونها من
 الحيوان والنبات والجمادات وان الأمر لها غير ما هو غير جسم ضرورية لانه لو كان جسمها كان واحدا
 منها وكل واحد منها مضر لما دونه ههنا من الموجودات وتخدم لما ليس يحتاج الى خدمته في وجوده
 وانه لو لا مكان هذا الأمر لما اعتنت بما هي عليه الدوام والاتصال لانها مدبرة ولا منفعة لها خاصة في هذا
 الفعل فاذن انما يتحرك من قبل الأمر والتكليف الجرم المتوجه اليه ليحفظ ما هي واقامة وجوده
 والأمر هو الله سبحانه وهذا كله معنى قوله تعالى أتينا طائفتين ومثال هذا في الاستدلال لو ان انسانا رأى
 جمعا عظيما من الناس ذوي شطر وفصل مكبين على أفعال محدودة لا يخلون بها طرفة عين مع ان تلك
 الأفعال غير ضرورية في وجودهم وهم غير محتاجين اليها لا يقن على القطع انهم مكلفون ومأمورون
 بتلك الأفعال وان لهم أميرا هو الذي أوجب لهم تلك الخدمة الدائمة العنايه بهم المستمرة هو اعلى قدرا
 منهم وأرفع رتبة وانهم كانه يبد المسخرين له وهذا المعنى هو الذي أشار اليه الكتاب العزيز في قوله تعالى
 وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض واذا اعتمر الانسان أمرا آخر وهو ان كل واحد من
 الكواكب السبعة له حركات خادمة لحركته الكلية ذوات اجسام تخدم جسمه الكلي كأنها خادمة
 يعتنون بخادم واحد علم ايضا على القطع ان جماعة كل كوكب أمر اخصا بهم بمرقبا عليهم من قبل
 الأمر الأول مثل ما يعرض عند تدبير الجيوش أن يكون منها جماعة كل واحد منها تحت أمر واحد
 وأوامر الأمرون وهم المسمون العرفاء يرجعون الى أمير واحد وهو أمير الجيش كذلك الأمر في حركات
 الاجرام السماوية التي أدرك القدماء من هذه الحركات وهي تنيف على الأربعين ترجع كلها الى سبع
 أمرين وترجع السبع الى ثمانية على اختلاف بين القدماء في عدد الحركات الى الأمر الأول سبحانه
 وهذه المعرفة تحصل للانسان بهذا الوجه سواء علم كيف مبدأ خلقه هذه الاجسام أعني السماوية أولم
 يعلم وكيف ارتباط وجودها بالأمرين بالأمير الأول ولم يعلم فانه لا شك أنها لو كانت موجودة من
 ذاتها أعني قدعة من غير علة ولا موجد لجاز عليها ان لا تأتمر لأمر واحد لما لا تشهرون لا تطيعه
 وكذلك حال الأمرين مع الأمر الأول واذا لم يحجز ذلك عليها فانه تلك نسبة بينها وبينه اقتضت لها السمع
 والطاعة وليس ذلك أكثر من انها ملك له في عين وجودها لا في عرض من اعراضها كحال السيد مع
 عبيده بل في نفس وجودها فانه ليس هناك عبودية زائدة على الذات بل تلك الذات تقوم
 بالعبودية وهذا هو معنى قوله تعالى ان كل من في السموات والارض الا في الرحمن عباد هذا الملك هو
 ملكوت السموات والارض الذي أطلع الله تعالى عليه ابراهيم عليه السلام في قوله تعالى وكذلك نرى
 ابراهيم ملكوت السموات والارض وانت تعلم انه اذا كان الأمر هكذا فانه يجب أن لا تكون خلقه هذه
 الاجسام ومبدأ كونها على نحو كون الاجسام التي هي اوان العقل الانساني بقصر عن ادراك كيفية
 ذلك الفعل وان كان يعترف بالوجود في رام أن يشبهه الموجودين أحدهما بالآخر وان الفاعل لما
 فاعل بالنحو الذي يوجد الفاعلات ههنا فهو شديد القوة عظيم الرلة كثير الوهلة فهذه هو أقصى
 ما يفهم به مذهب القدماء في الاجرام السماوية وفي اثبات الخالق لها في انه ليس بجسم واثبات مادونه

لا طبع فلا قسور وايضا لو كانت حركاتها قسرية لكانت على موافقة القامر فوجب تشابه حركاتها في الجهة والسرعة والبطء وتوافقها
 في المناطقي والاقطاب اذ لا يتصور هناك قسرا لامن بعضها البعض لكن حركاتها كما شهدت به الارصاد ليست متشابهة ولا متوافقة
 فتبين ان تكون ارادية (وجوابه) انا لا نسلم ان الافلاك متحركة والذي عول عليه الراضيون في أن الافلاك متحركة هي المشاهدة
 وهي انما تبدل على حركات الكواكب دون الافلاك وانما ثبتت حركاتها الوامتنع الخرق عليها وهو محال وما ذكره من الدليل على

امتناع الخرق على امن انما لو كانت قابلية للخرق لمكانت اجزاؤها قابلية للخرق فيلزم أن تكون الجهات متحدة قبلها اذا تفرق لا يكون
 الا بالحركة المستقيمة فعلى تقدير تسليم انما يتم في المحدث ودون ما عداها واما الطبيعيون فيتمتعون في اثبات كون الافلاك متحركة
 بالاستدارة وان كل جزء من الاجزاء المفروضة التي لهلك لا يجب له من الوضع والمحاذاة ما هو عليه بحسب ذاتها والالكانت مخالفة
 في الطبيعة لاختلافها في اللوازم ٥٢ فلا يكون الهلك بسيطا فأي وضع يفرض له فهو حالة ممكنة الزوال نظر الى ذاته وامكان زواله

يقتضى صحة ما يقال كل واحد من تلك الاجزاء الى وضع الآخر وذلك بالحركة المستديرة فهي على الفلك جائرة وهي لا تتصور الا بالميل لان الميل هو الالة القريبة للحركة فيجوز أن يكون في الافلاك ميل مستدير فوجب أن يكون فيها ميل مستدير لان امكان الميل يدل على امكان المبدأ والمبدأ هو الصورة النوعية التي لا يجوز أن تكون بالقوة في الفلك الذي هو حاصل بالفعل ووجوده مبدأ الميل المستدير في الحرم البسيط دل على أنه لا عائق فيه عن ذلك الميل بحسب الطبع والعائق الخارجي ايضا امتنع اذ لا عائق عن الحركة المستديرة من خارج الاذرميل مستقيم أو مركب يتنوع وجوده عند الاجرام السماوية ووجود مبدأ الميل وعدم العائق يدلان على وجود الميل بالفعل ففيها ميل مستدير بالفعل بحسب الطبع فهي متحركة بالاستدارة هذا ما ذكره الطبيعيون وهو ايضا غير

من الموجودات التي ايسر باجسام واحدها هي النفس واما اثبات وجوده من كونه محدثة على نحو حدوث الاجسام التي نشاهد كجرام المتكاملون فمعبر جدا والمقدمات المستعملة في ذلك هي غير مفهومة فيهم الى ما قصدوا وبما نه وسنبين هذا من قولنا فيما بعد عند التكلم في طرف اثبات وجود الله تعالى واذ قد تقرر هذا فارجع الى ذكر شئ مما يؤوله الواجب في مناقضة ما حكاه عن الفلاسفة ونعرف مرتبة في الحق اذ كان ذلك المقصود الاول في هذا الكتاب (قال أبو حامد) راداعلى الفلاسفة قالنا ما ذكرتموه صح كجات الى قوله الاغلبات الظنون (قلت) لا يهـ ان يعرض مثل هذا الجهال مع العلماء والجمهور مع الخواص كما يعرض ذلك لهم في المصنوعات فان الصانع اذا اورد واصفات كثيرة من مصنوعاتهم على العوام وتضمنوا الادعاء البهيمه عنها من اجلهم الجهور وظنوا انهم مبرهون وهم في الحقيقة الذين ينزلون منزلة المبرهين من العقلاء والجهال من العلماء وامثال هذه الاكابر لا ينبغي أن يتلقى بها آراء العلماء وأهل النظر وقد كان الواجب عليه اذ ذكر هذه الاشياء ان يذكر الآراء التي حركتهم الى هذه الاشياء حتى يقايس السامع بينها وبين الاقاويل التي يروم بها هو وباطالها (قال أبو حامد) فتدخل هذا كله في قولهم واجب الوجود وممكن الوجود الاعتراض على مثله لا يهـصر ولكن ان رد الى قوله غير الموجود الممكن (قلت) اما قوله ان قولنا في الشئ انه ممكن الوجود لا يخلو اما ان يكون عين الوجود او غيره أي معنى زائد اعلى الوجود فان كان عينه فليس بكثرة فلامعنى لقولهم ان ممكن الوجود هو الذي فيه كثرة وان كان غيره لم يكن ذلك في واجب الوجود فيكون واجب الوجود فيه كثرة وذلك خلاف ما يهـمون فانه كلام غير صحيح وقد ترك قسمائنا اثبات ذلك أن واجب الوجود ليس هو معنى زائد اعلى الوجود خارج النفس وانما هو حالة للوجود الواجب الوجود ليست زائدة على ذاته وكانت راجعة الى نفي الاله اعنى ان يكون وجوده ملول عن غيره فكانه ما أثبت لغيره سلب هذه منزلة قولنا في الوجود انه واحد وذلك أن الوحدة ليست تفهم في الموجود معنى زائد اعلى ذاته خارج النفس في الوجود مثل ما يفهم من قولنا وجود ابيض وانما يفهم منه حالة عدمية وهي عدم الانقسام وكذلك واجب الوجود انما يفهم من وجوب الوجود حالة عدمية اقتضتها ذاته وهو ان يكون وجوب وجوده بنفسه لا بغيره وكذلك قولنا يمكن الوجود من ذاته ليس يمكن ان يفهم منه صفة زائدة على الذات خارج النفس كما يفهم من الممكن الحقيقي وانما يفهم منه ان ذاته تقتضي ان لا يكون وجوده واجبا لابهلة فهو يدل على ذات اذا سلب عنه لم يكن واجب الوجود بذاته بل كان غير واجب الوجود أي مسلوبا عنه صفة وجوب الوجود فكانه قال ان الواجب الوجود منه ما هو واجب بنفسه ومنه ما هو واجب لالهة والذي هو واجب لالهة ليس واجبه لنفسه فلا يشك احد ان هذه الفصول ليست فصولا جوهرية أي قاسمة للذات ولا زائدة على الذات وانما هي احوال سلبية أو اضافية مثل قولنا في الشئ انه موجود فانه ليس يدل على معنى زائد اعلى جوهره خارج النفس كقولنا في الشئ انه مبيض ومن هذا غلط ابن سينا فظن أن الواحد معنى زائد اعلى الذات وكذلك الوجود على الشئ في قوله ان الشئ موجود وسأنا في هذه المسئلة وأول من استنبط هذه العبارة هو ابن سينا اعنى قوله يمكن الوجود من ذاته واجب من غيره وذلك أن الامكان هو صفة في الشئ غير الشئ (قال أبو حامد) الاعتراض الثاني هو ان تقول عقله الى قوله ولا

يعقل

تام (أما أولا) فلانه مبني على البساطة وذلك لا يتم الا في المحدث ودون ما عداها

(وأما ثانيا) فلان اللازم له عدم وجوب الوضع والمحاذاة للاجزاء المفروضة لافلك جواز زواله عنها وذلك لا يهـ تلزم جواز الحركة عليها لجواز أن يكون زوال الوضع والمحاذاة بحركة غير ما اعتبر تلك المحاذاة والوضع معه سواء كانت تلك الحركة طبيعية أو قسرية (لا يقال) لو لم تجز الحركة عليها بالنظر الى طياتها لمكانت متممة بالنظر اليها وامتناع حركتها بالنظر الى طياتها عبارة عن اقتضاء

طبائعه بالعدم حركتها التي سكنوها ومنها وجوب الوضع لطبائع الأجزاء فلولا تجزئ الحركة عليها لزم أن يجب الوضع بالنظر الى طبائعهما
هذا خلف وأيضا فان النصف من الفلك فوق الأفق والنصف الآخر منه تحتة فلو فرضنا ان ماسوى الفلك من العناصر والمركبات
بالحال لا تتغير أصلا فلا شك ان النصف فوقاقي من الفلك لا يقتضي طبيعة الفوقية ولا يابى عن التحتية وكذا النصف التحتية منه
لا يقتضي طبيعة التحتية ولا يابى عن الفوقية والالزام اختلاف مقتضيات طبيعته واحدة ٥٣ بسيطة فيما انظر الى طبيعته ما يجوز

أن يصير الفوقاقي تحتانيا
وبالعكس وما ذلك الجواز
الحركة عليها اذا فروض
أن ماسوى الفلك لا يتبدل
عن حاله لانا نقول لا نسلم
ان معنى اقتضاء طبائعهما
السكون وجوب الوضع
لطبائع الأجزاء فانه لا يكتفى
في وجوب الوضع وجوب
سكون تلك الأجزاء فقط
بل لابد مع ذلك من وجوب
سكون ما اعتبر الوضع
والمحاذاة معه وهو ظاهر
فلا خلف والفوقية وال التحتية
لنصفى الفلك اعتبار
محض من الاصل له بل
الواقع ان النصف من
الفلك محاذ لنصف من
الارض ونصف آخر منه
محاذ لآخر منها والنصفان
من الفلك لا يقتضي
طبيعتهم ما محاذة نصف
الارض يعنيهما وما ولكن
ذلك لا يستلزم جواز الحركة
على الفلك بل يكفي في ذلك
جواز الحركة على الارض
قسرا أو طبعيا ولا يتأنيه
اثباتها على حالها (وأما
ثالثا) فلجواز أن يلحق
بجزء من الفلك صورة
منوعة لا يشارك فيها جزؤه
الكل فتكون تلك

يعقل غيره (قلت) الصحيح ان ما يعقل من مبدئه هو عين ذاته وانه في طبيعة المضاف وبذلك نقص عن
مرتبة الأول والأول في طبيعة الموجود بذاته والصحيح عندهم ان الأول لا يعقل من ذاته الا ذاته لا أمرا
مضافا وهو كونه مبدء الكثر ذاته عندهم هي جميع العقول بل جميع الموجودات بوجه أشرف واتم من
جميعها على ما سبق قوله بعد ذلك ليس يلزم من هذا القول الشناعات التي يلزمونها اياه (قال أبو حامد)
فان زعموا ان عقله الى قوله فيكون راجعا الى ذاته (قلت) هذا كلام مخيل بان كونه مبدءا على القوم من
الوجود الذي هو عليه ولو كان ذلك كذلك لاستكمل الأشرف بالانحس فان المعقول هو كمال الفاعل
عندهم على ما يظهري في علوم العقل الانساني (قال أبو حامد) فنقول والمعلول عليه الى قوله ما يصدر منه
المختلفات (قلت) ما حكمه ناعن الفلاسفة في وجود الكثرة فقطدون المبدء الأول هو كلام فاسد غير
جائز على أصولهم فانه لا كثر في تلك العقول أصلا عندهم وايستتقايين عندهم من جهة البساطة
والكثرة وانما يتباين من جهة الملة والمعلول والفرق بين عقل الأول ذاته وسائر العقول ذواتها عندهم
أن العقل الأول يعقل من ذاته معنى موجودا بذاته لا معنى مضافا الى ذاته وسائر العقول ذواتها عندهم
ذواتها معنى مضافا الى علمها فتدخلها الكثرة من هذه الجهة فليس يلزم أن تكون كلها في مرتبة واحدة
من البساطة اذ كانت ليست في مرتبة واحدة من الاضافة الى المبدء الأول ولا واحد منها بوجدهم
بالمعنى الذي به الأول بسيط لان الأول معدود في الوجود بذاته وهي في الوجود المضاف وأما قوله ثم ان
كان عقله ذاته عين ذاته فليقل ذاته معلولة لعله فانه كذلك والعقل يطابق المعقول في جميع الرجل الى
ذاته فلا كثره اذن وان كانت هذه كثرته فهي موجودة في الأول فانه ليس يلزم من كون العقل والمعلول
في العقول المفارقة معنى واحد ابعينه ان تكون كلها تستوي في البساطة فانهم يضعون أن هذا المعنى
تفاضل فيه العقل بالأقل والازيد وهو لا يوجد بالحقبة الا في العقل الأول والسبب في ذلك ان العقل
الأول ذاته قائمة بنفسها وسائر العقول تعقل من ذواتها قائمة به فلو كان العقل والمعلول في واحد
واحد منهما من الاتحاد في المرتبة الذي هو في الأول لكانت الذات الموجودة بذاتها توافق الموجودات
بغيرها أو كان العقل لا يطابق طبيعة الشيء المعقول وذلك كله مستحيل عندهم وهذا الكلام كله
والجواب هو جدي وانما يمكن ان تتكلم في هذا كلاما بريا مع قصور نظر الانسان في هذه المعاني
اذا تقدم الانسان فعرف ما هو العقل ولا يعرف ما هو العقل حتى يعرف ما هي النفس ولا يعرف ما هي
النفس حتى يعرف ما هو المتنفس فلامعنى للكلام في هذه المعاني سادى الرأى وبالمعارف العسامة التي
ليست بخاصة ولا مناسبة واذا تكلم الانسان في هذه المعاني قبل أن يعلم طبيعة العقل كان كلامه فيها
أشبه شئ بمن يهذى ولذلك صارت الأشربة اذا حكمت آراء الفلاسفة أتمت في غاية الشناعة والبعد من
النظر الأول للانسان في الموجودات (قال أبو حامد) ولترك دعوى الى قوله من الكثرة (قلت) يريد
أنهم اذا وضعوا الأول يعقل ذاته ويعقل من ذاته لعله لغيره فلهم أن ينزلوا عنه ليس واحد من كل
جهة اذ كان لم يبين بعد انه يجب أن يكون واحدا من كل جهة وهذا الذي قاله هو مذهب بعض المشائين
و يتأولون انه مذهب ارسطاطاليس (قال أبو حامد) فان قيل الأول لا يعقل الى قوله لتعجب منه (قلت)
انه ينبغي الذي يريد أن يخصص في هذه الاشياء ان يعلم ان كثير من الامور التي تبين في العلوم النظرية

الصورة مقتضية لوضع معين لا يفارقه أصلا (وأما رابعا) فلانا لا نسلم أنه يجب أن يكون في الافلاك مبدءا ميل مستديرا الذي ثبت
على تقدير صحة ما تقدمه كان الحركة المستديرة وذلك لا يستلزم وجود الميل المستدير بل امكانه ولا يلزم من امكانه وجود مبدئه
بالفعل بل امكانه (فان قلت) قد أقيم الدلالة عليه فيما سبق بان المبدء هو الصورة النوعية فاذا كانت ممكنة في الفلك الموجود بالفعل
يلزم وجودها فيه بالفعل واللام يكن الفلك موجودا بالفعل لا متناع وجود الجسم بدون الصورة النوعية (قلت) كون المبدء هو

الصورة النوعية ممنوع اذ لم يثبت فيما سبق الا انه يمكن وجود الميل المستدير في الفلك وذلك لا يستلزم ان يكون مبدؤه والصورة النوعية الفلكية لجواز ان يكون امر خارجا وما قيل من ان الامر الخارجى يكون كاسر او لا قاسر ثم ممنوع اذ لا دليل عليه (فان قلت) لا يخلو من ان يكون المبدأ الصورة النوعية او الامر الخارجى فان كان الاول فلزوم وجوده ظاهر وان كان الثاني فكذلك لان ذلك الامر الخارجى يكون قاسرا فيمكن التحريك ٥٤ القسرى وقد ثبت عندهم ان ما قبل تحريك قاسريا فلا بد فيه من مبدأ ميل طباعى

ولما امتنع على الافلاك الميل المستقيم كان ذلك المبدأ مبدأ للميل المستدير وبذلك يتم المطلوب (قلت) لانستلزم ان كل ما قبل تحريك قاسريا فلا بد فيه من مبدأ ميل طباعى وما ذكر من الدليل عليه فغير تام على ما عرف في موضعه (واما حاشا) فلانا لانسلم ان وجود مبدأ الميل المستدير في البسيط دل على انه لا عائق فيه من ذلك وما يقال من ان الطبيعة الواحدة لا تقتضى شيئا ولا بعوقها عنه اغما يصح في الطبيعة لكونها غير شاعرة واما في الطمع الذى هو اهم منها والكلام فيه هنا فلا (واما سادسا) فلانا لانسلم ان لا عائق عن الحركة المستديرة الا ذوميل مستقيم او مركب وانما يتم لو تخلص العائق في الجسم وهو ممنوع ولا نسلم ايضا امتناع وجود ما فيه ميل مستقيم او مركب عند الاجرام السماوية لان ذلك لم يثبت الا في المحدد (واما سادسا) فلانا لانسلم ان وجود مبدأ الميل وعدم العائق

اذا عرضت على بادئ الرأى الى ما قبله الجمهور من ذلك كانت بالاضافة اليهم شيئا ما يدرك الناشئ في قومه كما قال ران كثير من هذه ليس تلي لها مقدمات من نوع المقدمات التى هي معقولة عند الجمهور بعشرون بها في أمثال هذه المعاني بل لا سبيل الى أن تقع بها لاحدا تباع وانما سبيلها ان يحصل بها اليقين لمن يسلك في معرفتها سبيل اليقين مثال ذلك انه لو قيل للجمهور وورولن هو ارفع رتبة في الكلام منهم ان الشمس التى تظهر للعين في قدر قدمي نحو من مائة وسبعين ضعفا من الارض اقلوا اذ من المستحيل وان كان من يتخيل ذلك عندهم كالتائم وليس علمنا اننا عنهم في هذا المعنى بمقدمات يتبع لم التصديق بها من قرب في زمان يسير بل لا سبيل ان يتحصل مثل هذا العلم الا بطريق البرهان من سلك طريق البرهان واذا كان هذا موجودا في مطالب الامور الهندسية وبالجملة في الامور التعليمية فاحرى ان يكون ذلك موجودا في العلوم الالهية اعنى ما اذا صرح به الجمهور وكان شئنا ما وقعها في بادئ الرأى وشيئا بالاحلام اذ ليس يوجد في هذا النوع من المعارف مقدمات معجودة يتأتى من قنائه الاقناع فيها للعقل الذى في بادئ الرأى اعنى عقل الجمهور وفاته يشبه ان يكون ما يظهر به آخره للعقل هو عنده من قبيل المستحيل في اول امره وليس يعرض هذا في الامور العلمية بل وفي العملية ولذلك لو قدرنا ان صناعة من الصنائع قد تدرت ثم قومه وجودها لكان في بادئ الرأى من المستحيل ولذلك يرى كثير من الناس ان هذه الصناعة هي من مدارك ليست بانسانية فبعضهم ينسبها الى الجن وبعضهم ينسبها الى الانبياء حتى لقد زعم ابن خزم ان اقوى الأدلة على وجود النبوة هو وجود هذه الصنائع وادان كان هذا هكذا فينبغى لمن آثر طلب الحق اذا وجد قولنا شئنا علم يجد مقدمات معجودة تزيل عنه تلك الشبهة ان لا يمتنع ان ذلك القول باطل وان يطلبه من الطريق الذى يزعم المذمى له انه توقف منها عليه وبسته مل في تعلم ذلك من طول الزمان والذى يثبت ما يقتضيه طبيعة ذلك الامر المتعلم واذا كان هذا موجودا في غير العلوم الالهية فهذا المعنى في العلوم الالهية اخرى ان يكون موجودا لهذه العلوم عن العلوم التى في بادئ الرأى واذا كان هذا هكذا فينبغى ان يعلم انه ليس يمكن ان يقع في هذا الجنس مخاطبة جدلية مثل ما وقعت في سائر المسائل والجدل نافع مباح في سائر العلوم ومحرم في هذا العلم ولذلك لنا اكثر الناظرين في هذا العلم الى ان هذا كاهن باب التكييف في الجمهور الذى لا يكتفيه العقل لانه لو كفيه لكان العقل الازلى والكاش الفاسد واحدا واذا كان هذا هكذا فانه يأخذ الحق من تكلم في هذه الاشياء والكلام العام ويجادل في الله بغير علم ولذلك يظن ان الفلاسفة في غاية الضعف في هذه العلوم ولذلك يقول ابو حامد ان علومهم الالهية هي ظنية وليكن على كل حال فحين نروم ان نبين من امور معجودة ومقدمات معلومة وان كانت ليست برهانية وان لم نل ذلك نستخير ذلك الا لان هذا اجل اوقع هذا الخيال في هذا العلم العظيم وبطل على الناس الوصول الى سعادتهم بالاعمال الفاضلة فانه سائله وحسبه واما نحن فانما نبين الامور التى حركت الفلاسفة الى اعتقاد هذه الاشياء في المبدأ الاول وسائر الموجودات ومقدار ما انتهت اليه من ذلك العقول الانسانية والشكوك الواقعة في ذلك ونبين ايضا الطريق التى حركت المتكلمين من اهل الاسلام الى ما حركتهم اليه من الاعتقاد في المبدأ الاول وفي سائر الموجودات والشكوك الداحلة عليهم في ذلك ومقدار ما انتهت اليه حكمتهم ان يكون ذلك مما يهرك من

يدلان على وجود الميل بالفعل فيه لجواز ان يكون هناك شرط يتوقف وجود الميل عليه ولا يوجد الميل لانتفاء ذلك الشرط ثم ان ما ذكره من الدليل على ان الافلاك متحركة على الاستدارة معارض بان الاجزاء التى يدور عليها الفلك على تندير حركته كسائر الاجزاء التى لا يدور عليها وان النقطتين اللتين يكونان قطبي الفلك تساويان سائر النقط المفروضة فيه فكونه متحركا على وضع مخصوص وتطينين مخصوصين ترجيح بالمرجح وربما اجابوا عنه بان ذلك المختص لامر عائد الى الحركة

احب

وان لم نعلم جيبه (هذا) ولو سلم ان الفلك متحرك فلا نسلم انه لاحتران تكون حركته طبيعية (قوله) لان كل وضع يتوجه اليه المتحرك بالاستدارة يكون ترك ذلك الوضع هو عين التوجه اليه من نوع لان الوضع الاول قد انعدم بتركه وهو عديم لا يماثل غايته انه توجه الى مثله ولا نسلم استحالة (فان قلت) يمكن ان يستدل على امتناع كون حركة الفلك طبيعية بطريق آخر لا يتوجه عليه ما ذكر وهو ان يقال المتحرك بالاستدارة يطلب بحركته المستديرة وضعاً يتم بتركه ومثله لا يتصور من ٥٥ فاقد الارادة لان طلب الشيء المعين وتركه لا يكون الا باختيار

والاغراض الموقوفة على الشعور والارادة (قلت) هذا منقوض بحركة الحجر من علو الى اسفل بطبيعته فان اية نقطة تفرض في وسط المسافة يطأها الحجر بتلك الحركة ثم يتركه (فان قلت) ليس المطلوب فيما ذكر من المثال من النقطة الواقعة في وسط المسافة بل المطلوب طبيعة الحصول في الحركتين الطبيعية ومن ضرورة مرور الجسم في حركته الى تلك النقطة (قلت) فكذا فيما نحن بصدده يجوز ان لا تكون الاوضاع المذكورة مطلوبة للطبيعة الفلكية بل يكون المطلوب نفس الحركة (فان قلت) الحركة ليست من الامور المطلوبة لذاتها بل حقيقة التاثير الى الغير فلا تكون مطلوبة لذاتها بل لغيرها (قلت) لان سلم ان الحركة لا تكون مطلوبة لذاتها ولا نسلم ان حقيقة التاثير الى غيره فان هذا من مصطلحات الفلاسفة وما الدليل على ذلك ولا يلزم من وجودها

احب الوقوف على الحق ويحرضه على النظر في علوم الفريدين ويكمل في هذا كله على ما دفعه الله اليه (فقلول) فاما الفلاسفة فانهم طلبوا معرفة الموجودات بقولهم لا مستندين الى قول من يدعوهم الى قبول قوله من غير برهان بل ربما خالف الاء والحسوسة وذلك أنهم وجدوا الاشياء المحسوسة التي دون الفلك متربين متنفسة وغير متنفسة ووجدوا جميع هذا الكون المتكون عن امتلاكها شيئ سموه صورة وهو المعنى الذي به صار موجوداً به كان معدوماً من شيء سموه مادة وهو الذي منه تكون وذلك أنهم ألفوا كل ما يتكون منها انما يتكون بشيء سموه صورة ومن موجود غيره قسموا هذا مادة ووجدوه ايضا يتكون عن شيء سموه فاعلا ومن أجل شيء سموه ايضا غاية فاثبتوا اسباباً أربعة ووجدوا الشيء الذي يتكون به المتكون اعني صورة المتكون والشيء الذي منه يتكون وهو الفاعل القريب له واحد اما بالتويع واما بالجنس اما بالانواع فمثل ان الانسان بلد انسانا والقمر قمرسا واما ما بالجنس فمثل تولد البغل عن الفرس والحصان ولما كانت الاسباب لا تترعدهم الى غير نهاية ادخلوا سبباً فاعلا اول باقيا فقم من كمال هذا السبب الذي به هذه الصفة هو الاجرام السماوية وقومهم من جعله مبدأ مفارقا مع الاجرام السماوية ومنهم من جعل هذا المبدأ هو المبدأ الاول ومنهم من جعله عقلا دونه واكتفوا به في تكون الاجرام السماوية ومبادئ الاجرام السماوية لانه وجب عندهم ايضا ان يجعلوا لها ايضا سببا فاعلا واسما دون الاجرام البسيطة من الامور المتكونة بعضها به بعض المتنفسة فوجب ان يدخلوا من أجل التنفس مبدأ آخر وهو معطى النفس ومعطى الصورة والحركة التي تظهر في الموجودات وهو الذي يسمى جالينوس القوة المصورة وبعض هؤلاء جعلوا هذه القوة هي مبدأ مفارق لبعض جعله عقلا وبعض جعله نفسا وبعض جعله الجرم السماوي وبعض جعله الاول ويسمى جالينوس هذه القوة الخلق وشكله هو الاله او غيره وهذا في الحيوان والنبات المتناسل واما في غير ذلك من النبات ومن الحيوان الغير المتناسل فانه ظهر لهم ان الحاجة فيه الى ادخال هذا المبدأ اكثر فلهذا مقدار ما انتهى اليه فخصهم عن الموجودات التي دون السماء وخصوا ايضا عن السموات بعدما اتفقوا انها مبادئ الاجرام المحسوسة فاتفقوا على ان الاجرام السماوية هي مبادئ الاجرام المحسوسة المتنفذة التي هي مبادئ الانواع اما مفردة واما مع مبدأ مفارق ولما لخصوا عن الاجرام السماوية ظهر لهم انها غير متكونة بالمعنى الذي به هذه الاشياء كائنة فاسدة اعني مادون الاجرام السماوية وذلك ان المتكون بما هو متكون يظهر من أمره انه جزء من هذا العالم المحسوس وانه لا يتم نكونه الا من شيء هو جزء ذلك ان المتكون منها انما يتكون من شيء من شيء وفي مكان وزمان والقوا الاجرام السماوية شرطاً في تكونها من قبل انهم اسباب فاعلة بعيدة فلو كانت الاجرام السماوية متكونة مثل هذا التكون لكانت ههنا اجسام أقدم منها في شرط في تكونها حتى تكون هي جزءاً من عالم آخر فيكون ههنا اجزاء سماوية مثل هذه الاجسام وان كانت ايضا تلك متكونة لزم ان يكون لها اجسام سماوية اخرى ويرد ذلك الى غير نهاية فلما تقرروا عندهم هذا النوع من النظر وبأنحاء كثيرة هذا أقربها ان الاجرام السماوية غير متكونة ولا فاسدة بالمعنى الذي به هذه متكونة وفاسدة لان المتكون ليس له حد ولا رسم ولا شرح ولا مفهوم غير هذا ظهر لهم ان هذه ايضا اعني الاجسام السماوية لها مبادئ تتحرك بها وههنا ولما لخصوا

مع التاثير دائما كون حقيقة تفاه ذلك ولو سلم انها لا تكون طبيعية ولكن لان سلم انها لا تكون قسرية قولهم لان القسرا غايب يكون على خلاف الطبيعة من نوع اذ لا يلزم من عدم الطبيعة استحالة كون الحركة قسرية فانما حركة المتحرك من مبدأ خارجي سواء وجد للمتحرك طبيعة تقتضي خلافها او لم توجد وما ذكره من ان الادم ليل الطبيعي لو تحرك بالقسر لزم ان تكون الحركة مع العائق كهي لامعه لا يتم على ما عرف في موضعه على انه لا يلزم من عدم كون حركتها المستديرة طبيعية ان لا يكون هناك طبيعة تقتضي ميلها الى هذه

الحركة فانه يجوز أن لا تكون حركاتها مستندة لطبيعية وتكون للأفلاك المتحرك بها طبائع تقتضي غير تلك الحركات وتكون تلك الحركات قسرية ولا نسلم أيضا أنها لو كانت حركاتها قسرية لكانت على موافقة القاء رفوجب التشابه وانما يلزم ذلك لو كان القاسم مضمرا في الأفلاك وهو ممنوع

الفصل السادس عشر في إبطال ما ذكره من الفرض المتحرك للسماء

قالوا الفرض المتحرك للسماء هو ٥٦ التشبيه بالعقول المفارقة لأن حركة الأفلاك ارادية لماسر وكل حركة ارادية فهي لغرض فان

عن مبادئ هذه ظهر لهم انه يجب أن تكون مبادئ الحركة لها وجودات ليست بأجسام ولا قوى في أجسام أما كون مبادئها ليست بأجسام فلأنها مبادئ أول للأجسام المحيطة بالعالم وأما كونها ليست قوى في أجسام فلأن الأجسام شرط في وجودها كالحال في المبادئ المركبة ههنا الحيوان لأن كل قوة في جسم عندهم هي متناهية إذا كانت منقسمة بأقسام الجسم وكل جسم هو بهذه الصفة فهو كائن فاسد أعني مركبا من هيولى وصورة والهيولى شرط في وجود الصورة وأبنا لو كانت مبادئها على نحو مبادئ هذه كانت الأجرام السماوية مثل هذه فكانت تحتاج إلى أجرام أخرى أقدم منها ولما تقرر لهم وجود مبادئ بهذه الصفة أعني ليست أجساما ولا قوى في أجسام وكان قد تقرر لهم من أمر العقل الانساني أن للصورة وجودين وجود معقول إذا تجردت من الهيولى ووجود محسوس إذا كانت في هيولى مثال ذلك الجحولة صورة مجادية وهي في الهيولى خارج النفس وصورة هي ادراك وعقل وهي المجردة من الهيولى في النفس وجب عندهم أن تكون هذه الموجودات المفارقة باطلاق عقولا محضة لانه اذا كان عقلا ما هو مفارق لنفسه فها هو مفارق باطلاق أخرى أن يكون عقلا وكذلك وجب عندهم أن يكون ما تعلقه هذه العقول هي صور الموجودات والنظام الذي في العالم كالحال في العقل الانساني اذا كان العقل ليس شيئا غير ادراك صور الموجودات من حيث هي في غير هيولى فصح عندهم من قبل هذا أن الموجودات وجودين وجود محسوس ووجود معقول وان نسبة الوجود المحسوس من الوجود المعقول هي نسبة المصنوعات من علوم الصانع واهتدوا المكان هذا أن الأجرام السماوية عاقلة لهذه المبادئ وأن تدبيرها لما ههنا من الموجودات أغما هو من قبل انه اذوات نفوس ولما قابوا بين هذه العقول المفارقة وبين العقل الانساني رأوا أن هذه العقول أشرف من العقل الانساني وأن كانت تشترك مع العقل الانساني في أن معولاتها هي صور الموجودات ونظامها كما كان العقل الانساني أغما هو يدرك من الموجودات صورها ونظامها لكن الفرق بينهما أن صور الموجودات هي هلة للعقل الانساني اذا كان يستكمل بها على جهة ما يستكمل الشيء الموجود بصورة وأما تلك في معولاتها هي العقل في صور الموجودات وذلك أن النظام والترتيب في الموجودات أغما هو شيء تابع ولازم للترتيب الذي في تلك العقول المفارقة وأما الترتيب الذي في العقل الانساني فيمنافا غما هو تابع لما يدركه من ترتيب الموجودات ونظامها ولذلك كان ناقصا جدا لأن كثيرا من النظام والترتيب الذي في الموجودات لا يدركه العقل الذي فينا فإذا كان ذلك كذلك فالصور الموجودات المحسوسة مراتب في الوجود أحسنها وجودها في المواد ثم وجودها في العقل الانساني أشرف من وجودها في المواد ثم وجودها في العقل المفارقة أشرف من وجودها في العقل الانساني ثم لها أيضا في تلك العقول مراتب متفاضلة في الوجود بحسب تفاضل تلك العقول في أنفسها ولما نظروا أيضا إلى الجرم السماوي ورأوا في الحقيقة جسمها واحد أشبه بالحيوان الواحد له حركة واحدة كلية شبيهة بحركة الحيوان الكلية وهي عقلية بجميع جسد هذه الحركة هي الحركة اليومية ورأوا أن سائر الأجسام السماوية حركاتها الجزئية شبيهة بأعضاء الحيوان الواحد الجزئية وحركاته الجزئية فاعتقدوا لما كان ارتباط هذه الأجسام ببعضها بعض ورجوعها إلى جسم واحد وغاية واحدة وتعاونها على فعل واحد هو العالم بأسرها ثم أرجع لبدء واحد كالحال في الصنائع الكثيرة التي تؤم

الديمية تشبهه بديان الحلة الميلانية المسماة بالارادة لاتعلق الا بشيء مشهور به يرى المتحرك بالارادة وجوده أولى من عدمه وذلك الشيء هو المسمى بالفرض وما يتوهم من أن لنا حركات ارادية من غير أن يكون هناك غرض كحركة العايت بالجمعية والساهي والنائم (جوابه) ان في العايت ضربا خفيا من الالفة وان النائم والساهي انما يفهم لان لتخيل الالفة أو الالة حالة مملوءة أو ازالة ومصبو عدم تذكر العايت والنائم والساهي لتخيل تلك الغايات لا يستلزم عدم تخيلها لان تخيل الغاية شيء والشعور بذلك التخيل شيء آخر وانحفاظ ذلك الشعور شيء ثابت يتوقف وجوده والتدكر على جميعها ولا يلزم من عدمه عدم التخيل لجواز أن يكون لعدم الشعور بذلك التخيل أو لعدم انحفاظ الشعور وإذا ظهر انه لا بد للحركة الارادية من غرض فالغرض لا يخلو من أن يكون حسيا أو عقليا لاجاز

أن يكون الغرض المتحرك للأفلاك حسيا لان كل غرض حسى فالدهى اليه اما جذب الملاءمة أو دفع المنافرة ولا يخرج عن هذين لأن كل متصور حسى لا يكون فيه جذب ملاءمة ولا دفع منافرة عند المدرك لم يصح أن يكون غرضه باعنا على الفعل بالضرور وجذب الملاءمة هو الشهوة ودفع المنافرة هو التنبيه وهما معاً الان على الأفلاك لانها مختصان بالجسم الذي يتفعل ويتغير من حال ملائمة إلى حال غير ملائمة وبالعكس والأفلاك لا تنصرف ولا تتلثم لتزول صورتهما الجسمية إلى صورة أخرى ولا تتكون

ولا تنفسد أبدل صوره النوعية بعضها ببعض ولا تنمو ولا تنبل ولا تتأكل ولا تتكاثر لا تتغير مقاديرها زيادة ونقصاناً ولا تسهل
في كفيتهما من أشكالها واستعداداتها بل لا تنفـير فيها إلا في أوضاعها التي لا يتصور كون بعضها طبيعياً وأدنى لانها باسطتها تكون
نسبتها إلى جميع الأوضاع على السواء نظهران الأجرام السماوية لا تتغير من حال ملائمة إلى حال غير ملائمة وبالعكس فلا يكون لها شهوة
ولا غضب فلا تكون حركاتها لأغراض حسية فتعني أن يكون الغرض أمراً ٥٧ عقلياً وذلك الأمر على إيمان عكن حصوله

بالحركة أو بمنع والثاني
باطل لأن الإرادة المنعشة
من تصور عقل لذات
عاقلة مجردة بحسب ذاتها
عن العوارض المادية
يسهل أن تكون مخوشة
محال ولأن طلب المحال
لا يدوم أبداً الدهر راد لا بد
من اليأس من حصول
ما هذا شأنه فتعطل الحركة
ولا تستمر وهو محال لأن
الحركات الفلكية واجبة
الدوام لانها حافظه للزمان
الذي يمنع عاينه العدم
سابقاً ولاحقاً فتعني أن
يمكن حصوله بالحركة
وحينئذ ما أن يكون عائداً
إلى العالم العنصري أو إلى
نفسها أو إلى أمراً على
منها لا يسيل إلى الأول
والثالث والآخر مستحيل
الكامل بالنقص أما على
الثالث وهو أن يكون
الغرض عائداً إلى العالي
فظاهر لأن العالي كامل
وقد استغاد كما لا من
السائل الذي هو ناقص
وأما على الأول وهو أن
يعود الغرض إلى السافل
فلأن اتصال ذلك الغرض
إلى السافل يجب أن يكون
أولى بالقياس إلى الفلك

هــ نوعاً واحداً فانما ترجع إلى صفة واحدة رئيسة فاعتقدوا المكان هذا أن تلك المبادئ المفارقة
ترجع إلى مبدأ واحد مفارق هو السبب في جميعه وأن الصور التي من هذا المبدأ والنظام والترتيب
لذي فيه هو أفضل الموجودات التي للصور والظن والترتيب الذي في جميع الموجودات وأن هذا
النظام والترتيب هو السبب في سائر النظميات والترتيبات الذي يصادونه وأن العقل تتفاضل في
ذلك بحسب حالها منه في القرب والبعد والاول من ذلك لا يعقل الا ذاته وهو بقوله ذاته يعقل جميع
الموجودات بأفضل وجود وأفضل ترتيب وأفضل نظام ومادونه بخبره ما هو بحسب ما يعقله من
الصور والترتيب والنظام الذي في العقل الاول وان تفاضله انما هو في تفاضله في هذا المعنى ولزم على
هــ ذاته من أن لا يكون الاقل شرفاً من العقل من الاشياء ما يعقل الاشرف من نفسه ولا الاشرف يعقل
ما يعقل الاقل شرفاً من ذاته أعني أن يكون ما يعقل كل واحد منهما من الموجودات في مرتبة واحدة
لا له لو كان ذلك كذلك كما هو متعين ولم يكونا متعددين فمن هذه الجهة قالوا أن الاول لا يعقل الا ذاته
وان الذي يليه انما يعقل الاول ولا يعقل مادونه لانه معلول ولوعقله اما المدلول عليه واعتقدوا ان
ما يعقل الاول من ذاته هو عقله لجميع الموجودات وما يعقله كل واحد من العقول التي دونه فمنه ما هو
عقله الموجودات الخاصة بذلك العقل أعني بتخليقه ما هو عقله لذاته وهو العقل الانساني بحملته
فعلى هذا ينبغي أن يفهم مذهب الفلاسفة في هذه الاشياء والاشياء التي حركتهم إلى مثل هذا الاعتقاد في
العالم فإذا تأملت ذلك ستعرف أن هذه الاشياء التي حركت المتكلمين من أهل الملة أعني المعتزلة أولاً
والاشعرية ثانياً إلى أن اعتقدوا في المبدأ الاول ما اعتقدوه أعني أنهم اعتقدوا ان هذا ذاتاً غير جسمانية
ولا في جسم حية عالمة مريدة قادرة متكاملة سمعية بصيرة لان الاشعرية دون المعتزلة اعتقدوا ان هذه
الذات هي الفاعلة لجميع الموجودات بلا واسطة والعالم لها علم غير متناه اذ كانت الموجودات غير
متناهية ونفوا العلم التي هي هذه الذات الحية العالم المريدة السمعية البصيرة القادرة المتكاملة
موجودة مع كل شيء وفي كل شيء أعني متصلة به اتصال وجوده هذا الظن بظن به أنه لعله شذاعات
وذلك أن ما هو ذات صفته من الموجودات فهو ضرورة من جنس النفس لأن النفس هي ذات ليست
بجسم حية عالمة قادرة مريدة سمعية بصيرة متكاملة هؤلاء وضعوا مبدأ الموجودات نفساً كلية مفارقة
للمادة من حيث لم يشعروا بذلك كرا الشكر كرا الذي نلزم هذا الوضع وأظهره على القول بالصفات أن
يكون ههنا ذات مركبة قديمة فيكون ههنا تركيب قديم وهو خلاف ما تضعه الاشعرية من أن كل تركيب
محدث لأنه عرض وكل عرض ههنا محدث ووضعوا مع هذا في جميع الموجودات أفعالاً جائرة ولم
يروا ان فيها ترتيباً ولا نظاماً ولا حكمة اقتضتها طبيعة الموجودات بل اعتقدوا ان كل موجود فيه كن
أن يكون بخلاف ما هو عليه وهذا يلزمهم في العقل ضرورة وهم مع هذا يرون في المصنوعات التي شبهوا
بها المصنوعات نظاماً وترتيباً وهذا يسمى حكماً ويسمون الصانع حكماً ما والذي أقنعوا به في أن في الشكل
مثل هذا المبدأ وهو أنهم شبهوا الأفعال الطبيعية بالأفعال الإرادية فقالوا كل فعل بما هو فعل فهو
صادر عن فاعل مريد قادر حي عالم وان طبيعة الفعل بما هو فعل تقتضي هذا أو أقنعوا في هذا بأن قالوا
ما سوى الحى فهو جاد وميت والميت لا يصدر عنه فعل فما سوى الحى لا يصدر عنه فعل فجحدوا الأفعال

(٨ - تهافت ابن رشد) والالم يصلح غرضاً له وحيداً فليس تحتيد الفلك تلك الاولوية من السافل بأفعال كماله
على ان العالم العنصري أحقر بالنسبة إلى أجرامها الشريفة من أن تهرك لأجلها فانها آمنة من الفساد بخلاف العالم العنصري وليس
لمجموعها بالنسبة إلى الأجرام الفلكية قدر يمدد به بل إلى واحد من الافلاك فضلاً عن مجملها فتعني أن يكون الغرض عائداً إلى
أنفسها وحيداً فلا يلزم من أن يكون ذلك الغرض يسيل ذات أن يسيل ههنا ذات أو نيل شبه ذات أو صفة لذات لا يسيل إلى الاول

لان قيل الذات لا يكون الادفة. فكان اذا ثبات وقت الحركة وهو محال لاستلزامه انتفاع الزمان ولا الى الثاني لان قيل الصفة لا يتصور الا اذا انتقلت من محالها الى محال اخر وهو محال لما تقر من ان الاعراض يمنع عليها الانتقال فيكون الفرض ممتنع المحصول بالحركة وقد عرفت استحالة كون الفرض كذلك وان لم تنتقل هي بهيئها بل حصل ما عاينها فمانيات هي بل شيئا هو الذي قيل فتمت بين الثالث وهو ٥٨ أن يكون الفرض قيل نسبة ذات وصفة فيكون للفلك معشوق موجود وهي يطلب الشبه

به فالطلب اما أن يكون قيل الشبه المستقر أي شهاواحد باقيا دائما فيلزم أحد الامرين اما انقطاع الحركة أو طلب المحال أو يكون قيل الشبه الغير المستقر أي شها بعد شبه بحيث يتقضى شبه ويحصل شبه آخر ولا يخلو اما أن يحفظ نوعه بتعاقب الأفراد ولا يحفظ والثاني باطل والالزم وقوف الفلك فاذا كان المطلوب شبه محفوظ النوع يتعاقب افراد غير متناهية فهذه المشابهات الغير المتناهية مع المعشوق اما من حيث برأته من القوة ومن حيث انه بالقوة والثاني محال لان كونه بالقوة نقصان فلا يكون مطلوبا فيكون المطلوب حصول المشابهات الغير المتناهية مع المعشوق في صفات كمال غير متناهية فيكون للفلك معشوق موصوف بصفات كمال غير متناهية ولا يجوز أن يكون ذلك المعشوق المشبه به واجبا والا كان المشبه به في جميع السموات واحد الان المطلوب متى كان واحدا

الصادرة عن الامر والطبيعية ونفوا مع ذلك أن يكون الاشياء الحية التي في الاشهاد افعال وقالوا ان هذه الافعال تظهر معتزلة بالحي الذي في الشاهد افعالا وانما فاعها الحي الذي في الغالب فلزمهم أن لا يكون في الشاهد حياة لان الحياة انما تثبت للشاهد من افعاله وايضا ثبت شعري من أين حصل لهم هذا الحكم على الغائب والطريق التي سلكوها في اثبات هذا الصانع هو ان وضوا ان المحدث له محدث وان هذا الامر الى غير نهاية فيستمر الامر ضرورة الى محدث قديم وهذا صحيح لكن ليس يتبين من هذا ان القديم ليس هو جسم فلذلك يحتج ان يضاف الى هذا ان كل جسم ليس قد عرفت لهم شكوك كثيرة وليس يكفي في ذلك بيانهم ان العالم محدث اذ قد يمكن ان يقال ان المحدث له جسم قديم ليس فيه شيء من الاعراض التي استدلتهم منها على ان السموات محدثة لآمن الدورات ولان غير ذلك مع انكم تضعون مركبا قد عاينوا وضعوا ان الجسم السماوي يكون وضعوه على غير الصفة التي تفهم من الكون في الشاهد وهو ان يكون من شيء وفي زمان ومكان وفي صفة من الصفات لا في كليته لانه ليس في الشاهد جسم يتكون من اجسام ولا جسم ولا وضعوا الفاعل له كالفاعل في الشاهد وذلك ان الفاعل الذي في الشاهد انما فاعله ان غير الموجود من صفة الى صفة لان غير العدم الى الوجود بل يحوله أعني الموجود الى الصورة والصفة النفسية التي ينتقل بها ذلك الشيء من وجوده الى موجود ما يخالف له بالجوهر والحد والامم والفعل كما قال الله تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين الآية ولذلك كان القدماء يرون ان الموجود باطلا لا يتكون ولا يفسد فلذلك اذا سلم لهم ان السموات محدثة لم يقدروا ان يبينوا انها اول المحدثات وهو ظاهر ما في الكتاب العزيز في غير ما آية مثل قوله تعالى أولم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا الية وقوله سبحانه وكان عرشه على الماء وقوله تعالى ثم استوى الى السماء وهي دخان الآية واما الفاعل عندهم فيفعل مادة المتكون وصورته ان اعتقدوا ان له مادة أو فاعله بجملة ان اعتقدوا انه بسيط كما يعتقدون في الجوهر الذي لا يتجزأ وان كان ذلك كذلك فهذه النوع من الفاعل انما يغير العدم الى الوجود عند الكون أعني كون الجوهر الغير المنقسم الذي هو عندهم اسطة سلا لا جسام أو يغير الوجود الى العدم عند الفساد أعني عند فساد الجزء الذي لا يتجزأ وبين أنه لا ينقلب العدم الى ضده فانه لا يعود نفس العدم وجودا ولا نفس الحرارة برودة ولا كمال المعلوم هو الذي يعود وجودا أو الحار باردا أو البارد حارا ولذلك كانت المعتزلة ان العدم ذات ما لا أنهم جعلوا هذه الذات متغيرة من صفة الوجود قبل كون العالم والا قبل التي ظنوا من قبلها انه يلزم منها ان لا يكون شيء من شيء هي أقاويل غير صحيحة واقنعها انهم قالوا لو كان شيء من شيء لمر الامر الى غير نهاية (والجواب) ان هذا انما يمنع من ذلك ما كان على الاستقامة لانه لو جب ما لانهاية له بالفعل وكان دورا فليس يمنع مثل ان يكون من الهواء نار ومن النار هو الى غير نهاية والموضوع اذ لم يمتددهم في حدوث الكل هو ان لا يخلو عن الحوادث فهو حادث والكل الموضوع لا حوادث لا يخلو عن الحوادث فهو حادث واحد وما يلزمهم من الفساد في هذا الاستدلال اذا سلمت لهم هذه المقدمة هو انه لم يطردها الحكم لان ما لا يخلو عن الحوادث في الشاهد هو حادث على انه حادث من شيء لانه لا شيء وهم يضمنون ان الكل حادث من لا شيء وايضا فان هذا الموضوع عند الفلاسفة وهو الذي يسمونه المادة الاولى ليس يخلو عن الجسمية والجسمية

المطلقة

كان الطلب لا محالة واحدا وليس كذلك لان حركة الافلاك متخالفة في الجهة والسرعة

والبطء ولان يكون جرمها فلكيا أو نفا فلكيا والا كانت حركة المشبه والمشببه به متفقة في النهج والسرعة والبطء واسب كذلك ولا عقل واحد لما عرفت من أن يكون المشبه به عقولا لا متكررة هي بالفعل من جميع الوجوه فتشبهها النفوس الفلكية حتى لا يبق في غيرا شيء بالقوة لا على معنى ان تلك النفوس الفلكية تخرج الى كل كالاتها بالفعل في وقت ما بحيث لا يبقى فيها من الكمالات

الممكنة لها شيء بالقوة في ذلك الوقت فانها لو كانت كذلك لاصارت حركتها بالاجزاء الكلية ولم تبقى حركتها للكل فبذلك طبع حركته وقد عرفت
أن ذلك محال بل على معنى انها تقسم بالتشبيه اخراج كالاتها كلها الى الفعل ولكنها لا تخرج كلها الى الفعل بل دفعة بل على سبيل
التدرج شيئا بعد شيء لا في نهاية والكمالات الثلاثة منها ما هو بحسب جسمه من حيث انه جسم وهو اخراج الاوضاع التي فيه بالقوة
الى الفعل اذ ليس بالقوة فيه غيرها ومنها ما هو بحسب نفسه وليس ذلك هو الاوضاع بل ٥٩ أمر اخرجها وأعلى فالأفلاك بأخراجها

الاضلاع المستقيمة التي

لاجرامها من القوة الى

الفعل يحصل لها التشبه

في كونها بالفعل الى المبادئ

العالية فتقتبس بتشبهها

المذكور كمالات متوالية

فكل نفس من هذه

النفس تنبعث عنها بما

ينال من مدتها القديمة في

حركة وتلك الحركة تعد

لتحصيل كمال يشرف عليها

وكل أشراق يوجب شوقا

وحركة مستدعية لأشراق

آخر وهكذا من غير

انقطاع ولا وقف في

حركاتها المعدة لتحصي

كمالات على التوالي وبهذا

ظهر أن ما ظن جماعة من

أكابر الفضلاء أن الحكماء

ذهبوا الى أن حركات

الأفلاك المجردة اخراج

الاضلاع من القوة الى

الفعل أثلايق في الملك

شيء بالقوة وشنعوا عليهم

بان الواحد منها لو أخذ

ينتقل في زوايا الدوائر

أن مقصوده أن يخرج

أوضاعه التي بالقوة الى

الفعل بعد جاهل بمنزلة

من قيل بعض الظن اذ

الحكماء لم يذهبوا الى أن

حركاتها المجردة بل طلبا

المطابقة عندهم غير حادثه والمقدمة القائل ان ما لا يخلو عن الحوادث حادث ليست بمحيضة الا ما لا يخلو
عن حادث واحد بينه وأما ما لا يخلو عن حوادث في واحدة بالجنس ليس لها أول فمن أين يلزم أن
يكون الموضوع لها حادثا ولهذا لما شعر بهذا المتكلمون من الأشعرية اضافوا الى هذه المقدمة مقدمة
ثانية وهو انه لا يمكن أن توجد حوادث لانها لا شيء لها أي لا أول لها ولا آخر وذلك هو واجب عند الفلاسفة
فهذه ونحوها هي الشناعات التي تلزم وضع هؤلاء وهي أكثر كثير من الشناعة التي تلزم الفلاسفة
ووضعهم أيضا ان الفاعل الواحد بينه الذي هو المبدأ الأول هو فاعل لجميع ما في العالم من غير وسط
وذلك أن هذا الوضع يخالف ما يحسن من فعل الأشياء بعضها في بعض وأقوى ما أقنعوا به في هذا المعنى
أن الفاعل لو كان مفعولا لمر الامر الى غير نهاية وانما كان يلزم ذلك لو كان الفاعل انما هو فاعل من جهة
ما هو مفعول والمحرك محرك من جهة ما هو محرك وليس الامر كذلك بل الفاعل انما هو فاعل من
جهة ما هو موجود بالفعل لان المبدء لا يفعل شيئا والذي يلزم عن هذا هو أن تنتهي الفاعلات المفعولة
الى فاعل غير مفعول أصلا لان ترتفع الفاعلات المفعولة كما طن القوم وايضا فان الذي يلزم نتيجتهم من
الحال أكثر من الذي يلزم مقدماتهم التي منها صاروا الى نتيجتهم وذلك انه ان كان مبدءا الموجودات
ذاتا ذات حياة وعلم وقدرة ارادة وكانت هذه الصفات زائدة على الذات وتلك لذات غير جسمانية
فليس بين النفس وهذا الموجود فارق الا ان النفس هي في جسم وهذا الموجود هو نفس ليس في
جسم وما كان بهذه الصفة فهو ضروري ومركب من ذات وصفات وكل مركب فهو ضروري محتاج الى
مركب اذ ليس يمكن أن يوجد شيء مركب من ذاته كما انه ليس يمكن أن يوجد شيء متكون من ذاته لان
التكوين الذي هو فعل المتكون ليس هو شيئا غير تركيب المتكون والمتكون ليس شيئا غير المركب
وبالجملة كما أن لكل مفعول ماعلا كذلك لكل مركب مركبا فاعلا لان التركيب شرط في وجود
المركب ولا يمكن أن يكون الشيء هو علة في شرط وجوده لانه كان يلزم أن يكون الشيء علة نفسه ولذلك
نقضت الميزة في وضعهم هذه الصفات في المبدأ الأول راجعة الى الذات لازائدة عليها على نحو ما وجد
عليه كثير من الصفات لذاتية لكثير من الموجودات مثل كون الشيء موجودا وواحد اذ لا يزال غير
ذلك أنرب الى الحق من الأشعرية ومذهب الفلاسفة في المبدأ الأول هو قريب من مذهب المتهتزة
فقد ذكرنا الامور التي حركت الفريقيين الى مثل هذه الاعتقادات في المبدأ الأول والشناعات التي
تلزم الفريقيين اما التي تلزم الفلاسفة فقد استوفاهم أبو حامد وقد تقدم الجواب عن بعضها وعن بعضها
سيأتي بعد واما التي تلزم المتكلمين من الشناعات فقد أثرنا نحن في هذا الكلام الى أعيانها وانرجع
الى تمييز مرتبة قول قول من الاقوال التي يقولها هذا الرجل في هذا الكتاب من الاقتناع ومقدار ما يفيد
من التصديق على ما شرطنا وانما اضطررنا الى ذكر الاقوال المجردة التي حركت الفلاسفة الى تلك
الاعتقادات في مبادئ الكل لان منها يتأتى جوابهم لمقصودهم فيما يلزمونهم من الشناعات وذكرنا
الشناعات التي تلزم المتكلمين ايضا لان من العدل ان يقام بحجتهم في ذلك وسباب عنهم اذ لهم أن يحججوا
بها ومن العدل كما يقول الحكماء أن يأتي الرجل من الحجج لمقصودهم مثل ما يأتي نفسه أهني أن يجهد
نفسه في طلب الحجج لمقصودهم كما يجهد نفسه في طلب الحجج لذهبه وان يقبل لهم من الحجج النوع الذي

للكمالات الثلاثة بها منها ما هو بحسب جسمه وهو الاوضاع ومنها ما هو بحسب نفسه وهو اجل وأعلى منها وتحقيقه ان الفلك محرك
ويستخرج بواسطة تلك الحركة الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بواسطة كل وضع شبهة القول التي هي بالفعل من
جميع الوجوه ثم اذا زال وضع زال ذلك التشبه الذي كان بواسطة ذلك الوضع واذا حصل وضع آخر حصل شبهة آخر كما كان نوع الوضع
يختلف يتعاقب الاوضاع ينفذ نوع التشبه بحسب تعاقب المشابهات ويقبل بواسطة تلك المشابهات التي يضي من بينها فهو مثال

أربع سلاسل من سلاسل الحركات ثم سلاسل الأوضاع ثم سلاسل التشبهات ثم سلاسل الادراكات والكمالات والحركات والأوضاع كالآلات للجسم وأما التشبهات وما يرتب عليها فهي كالآلات للنفس (هذا) على ان تعانك تلك الأوضاع بمنزلة رتب الخيرة على العالم السفلي اذ بحسب اختلاف أوضاع الاجرام النيرة يختلف آثارها في الاجرام الدفلية وينبع تلك الآثار من الخيرات ما أنت خير بجملة ما وان لم يكن لنا سبل الى الاطاحة بتهافيه ٦٠ فالأفلاك تشبه بالمبادى بأخراج الأوضاع الممكنة من القوة الى الفعل في كونها

يقبله انفسه (فنقول) اما ما شنعوا به من ان المبدأ الأول اذا كان لا يعقل الا ذاته فهو جاهل بجميع ما خلق فلان كان يلزم ذلك لو كان ما يعقل من ذاته شيئا هو غير الموجودات باطلاق واغما المعنى هو ان الذي يعقله من ذاته هو الموجودات بأشرف وجوداته العقل الذي هو علة للموجودات لانه يعقل الموجودات من جهة انها علة لعقله لا كالحل في العقل من جهة في قولهم انه لا يعقل مادونه من الموجودات أي انه لا يعقلها بالجهة التي نعقلها نحن بها بل بالجهة التي لا يعقلها موجوده سواء سبحانه لانه لو عقلها موجود بالجهة التي يعقلها هو اشاركه في علمه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وهذه هي الصفة المختصة به تعالى ولذلك ذهب بعض المتكلمين ان له صفة تخصصة وهي الصفات السبع التي ابتوها له تعالى ولذلك لا يجوز في علمه ان يوصف بأنه كلي ولا جزئي لان الكلي والجزئي معلولان عن الموجودات وكلا العلمين كاش وفاسد وسبب هذا كثرة عند المتكلم هل يعلم الجزئيات أولا يعلمها على ما جرت به عادتهم في فرض هذه المسئلة وسبب انهم امثلة مستحيلة في حق الله تبارك وتعالى وهذه المسئلة انحصرت بين قسمين ضروريين (أحدهما) ان الله لو عقل الموجودات على انها علة لعلمه لزم ان يكون عقله كائنًا فاسدا وان يستكمل الاشرف بالاحس ولو كانت ذاته غير عاقلة الاشياء ونظامها كان ههنا عقل آخر احسن هو ادراك صور الموجودات على ما هي عليه من الترتيب والنظام واذا كان هذا ان وجهان مستحيلين لزم ان يكون ما يعقله ذاته هي الموجودات بوجد اشرف من الوجد الذي صارت به موجودا والشاهد على ان الموجود الواحد بينهما بوجدله مراتب في الوجود وما يظهر من أمر اللون فان اللون نجد له مراتب في الوجد بعضها اشرف من بعض وذلك ان احس مراتبه هو وجوده في الهوى وله وجود اشرف من هذا وهو وجوده في البصر وذلك ان هذا الوجد وهو وجود اللون مدرك لذاته والذي له في الهوى هو وجود جادى غير مدرك لذاته وقد تبين ايضا في علم النفس ان اللون وجودا ايضا في القوة الخيالية وأنه اشرف من وجوده في القوة الباصرة وكذلك تبين أن له في القوة الذائكة وجودا اشرف من وجوده في القوة الخيالية وأنه في العقل وجودا اشرف من جميع هذه الموجودات وكذلك نعمة دان له في ذات المبدأ الأول وجودا اشرف من جميع وجوداته وهو الوجد الذي لا يمكن ان يوجد وجود اشرف منه وأما ما حكاه عن الفلاسفة في ترتيب فيضان المبادى المفارقة عنه وفي عدد ما فيض عن مبدأها من تلك المبادى فشي لا يقوم برهان على تحصيل ذلك وتحديده ولذلك لا ياتي التحديد لذى ذكره في كتب القدماء وأما كون جميع المبادى المفارقة غير الفارقة فائضة عن المبدأ الأول وأن فيضان هذه القوة الواحدة صار العالم بأسره واحدا وبها ترتبط جميع اجزائه حتى صار الكل يؤم فعلا واحدا كالحال في بدن الحيوان الواحد المختلف القوى والاعضاء والأفعال فانه انما صار عند العلماء واحدا موجودا بقوة واحدة فيه فاضت عن الأول فأمر أجروا عليه لان السماء عندهم بأسرها هي بمنزلة حيوان واحد والحركة اليومية التي لجمعيةها هي كالحركة الكلية في المكان للحيوان والحركات التي لأجزاء السماء هي كالحركات الجزئية التي لأعضاء الحيوان وقد قام عندهم البرهان على أن في الحيوان قوة واحدة بها صار واحدا وبها صارت جميع القوى التي فيه تؤم فعلا واحدا وهو سلامة الحيوان وهذه القوى مرتبطة بالقوة الهائضة عن المبدأ الأول ولولا ذلك لافترقت أجزاءه ولم تبقى طرقة عين فان كان

بالفعل راسخا عنه اندبر على السافلات ويقع السافل وان لم يكن مقصودا من حركات الأفلاك قصدا كما عرفت لكنه مقصود به من حيث انها تشبه بالله قول وليس حال الانسان المنقل في زوايا الدار كذلك فلا ورود لما ذكره وان التشبيح ثم انه لا استبعاد في ان يحصل للنفس الفلكية بسبب اخراجها لأوضاع الممكنة لأجرامها من القوة الى الفعل استعدادات بترتيب عليها فيضات الكمالات دون النفوس الانسانية اذ هما مختلفتان بالحقيقة فيجوز أن يكون استعدادها بمحصل الكمالات أقوى من استعداد النفوس البشرية فيه ثم استعدادها لمحصل الكمالات بأخراج الأوضاع الممكنة لأجرامها من القوة الى الفعل فتفيض تلك الكمالات عليها من مبدأها بخلاف النفوس الانسانية هذا غاية تقرير ما ذكره وفي هذه المسئلة (و جوابه) اننا لانسلم ان الحركة الفلكية ارادية

وما ذكر والبيان من الدليل فتد عرفت صفة ولو سلم فلان لم لزوم غرض من الحركة ولم لا يجوز واجبا أن يكون الغرض نفس الحركة وما يقال من ان حقيقة التادى الى غير فلا يكون معلومة لذاتها فقد عرفت ما فيه ولو سلم ذلك فلان لم ان الغرض لا يكون حسيما (قوله) لان الداعي اليه اما الشهوات أو الغضب وهما لا يان على الفلك (نظما) لان سلم استحيائهما على الفلك فان اللازم في البسيط هو تشابه أجزائه المفروضة في الحقيقة وأما تشابه أحواله فغير لازم من الجائز أن يكون للفلك شهوات غير

مثله بحسب محسوسات غير متناهية كما جاز أن يكون له ذات غير متناهية من معقولات غير متناهية على أن ما ذكرنا من أن
الغلك لا يخرق ولا يانشم ولا يتكون ولا يفسد فلا يتغير من حال ملائمة إلى خلافها أن تم فأنما يتم في المحدد لذى هو الغلك الاطلس
دون ما سواه فية مردايهم عن مدعاهم ثم لا نسلم امتنع طالب المحل وما ذكره من أن الإرادة المنبئة تمنع تصور عقلي لذات مجردة
بحسب ذاتها من العوارض المادية يستحيل أن يكون محوثن في محال فكل كلام اقتضاه لا يعقل ٦١ عليه في المطالب البرهانية وكذا

ما ذكر من أن طلب
المحال لا يدوم أبدا الدهر
بل لا بد من اليأس عن
حصول ما هـذا شأنه فانه
ليس بيقيني ولا نسلم أيضا
امتناع استكمال العالي
بالسائل ولم لا يجوز أن
يكون للسائل كمال ليس
للعالي فستفيد منه وإن
كان كمال العالي أكثر وما
ذكرنا من أن العالم
العنصري أحقر بالنسبة
إلى اجرامها الشريفة من
أن تحرك لأجلها فكل كلام
خطأ ولا نسلم أيضا أنه
لا يكون الغرض نيل ذات
(قولهم) نيل الذات
لا يكون الادفعه فوقفت
الحركة نية طمع الزمان
وهو محال (قلنا) لا نسلم
امتناع انقطاع الزمان
وقد تقدم في مسئلة قدم
العالم ولوسلم فأنما يفيد في
الغلك الاكظم لان الحركة
الحافظة للزمان إنما هي
حركته فقط ولا نسلم أيضا
أن التشبيه لا يجوز أن
يكون واجبا (قولهم)
والا كان التشبيه في
جميع السماويات واحدا
(قلنا) ممنوع ولم لا يجوز
أن يكون الخفاف

واجبا أن يكون في الحيوان الواحد قوة واحدة ودروانية سارية في جميع أجزائه بما صارت الكثرة
الموجودة فيه من القوى والأجسام واحدة حتى قيل في الأجسام الموجودة فيه أنها جسم واحد وقيل
في القوى الموجودة فيه أنها قوة واحدة وكانت نسبة أجزاء الموجودات من العالم كله نسبة أجزاء الحيوان
الواحد من الحيوان الواحد فباضطرار أن يكون حالها في أجزائه الحيوانية وفي قواها المحركة النفسانية
والعقلية هـذا الحال أعني أن فيها قوة واحدة روحانية بها ترتبط جميع القوى الروحانية والجسمانية
وهي سارية في الكل سر بآثارها دأول ذلك لما كان هـنا نظام وترتيب وعلى هذا يصح القول أن الله
خالق كل شيء ومعه حافظة كما قال الله تعالى إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا وليس يلزم من
سر بان القوة الواحدة في أشياء كثيرة أن يكون في تلك القوة كثرة كما ظن من قال إن المبدأ الواحد إنما
فاض عنه أولا واحد ثم فاض من ذلك الواحد كثرة فأن هذا انما يظن به أنه لازم إذا شبه الفاعل الذي في
غيره يولي بالفاعل الذي في يولي ولذلك أن قيل اسم الفاعل على الذي في غيره يولي والذي في يولي
بأشترك الاسم تبين لك جواز صدور الكثرة عن الواحد وأيضا فان وجود سائر المبادئ المفارقة إنما هو
فيما يتصوره شيء واحد وليس يمتنع أن يكون زهو يتهور شيئا واحدا يتهور منه أشياء كثيرة
تصورات مختلفة كما أنه ليس ممنوعا أن تكون تلك القوة كثرة تصور واحد وقد نجد الأجرام السماوية كلها
في حركتها اليومية تتصور هي وذلك الكواكب الثابتة تصور واحد بعينه فانها تحرك بأجسامها في
هذه الحركة عن محرك واحد وهو محرك فلان الكواكب الثابتة ونجد لها أيضا حركات تخصها بمختلفة
فوجب أن تكون حركاتهم عن محركات مختلفة من جهة متعدين من جهة به ومن جهة ارتباط
حركاتهم بمحرك الغلك الأول فانه كما أنه لو تهم متوهم أن الأعضاء اشترك لأعضاء الحيوان أو القوة
المشتركة قد ارتفع لارتفاع جميع أعضاء ذلك الحيوان وجميع قواه كذلك الأمر في الغلك في أجزائه
وقواه المحركة وبالجملة في مبادئ العالم وأجزائه مع المبدأ الأول وبعضها مع بعض والعالم أشبه شيء
عندهم بالمدينة الواحدة وذلك أنه كما أن المدينة تتقوم برئيس واحد ورئاسات كثيرة تحت الرئيس
الأول كذلك الأمر عندهم في العالم وذلك أنه كما أن سائر الرئاسات التي في المدينة إنما ترتبط بالرئيس
الأول من جهة أن الرئيس الأول هو الموقف لواحدة واحدة من تلك الرئاسات على الغايات التي من
أجلها كانت تلك الرئاسات وعلى ترتيب الأفعال الموجبة لتلك الغايات كذلك الأمر في الرئاسات الأولى
التي في العالم مع سائر الرئاسات وتبين عندهم أن الذي يعطى الغاية في الموجودات الماخارة للمادة هو الذي
يعطى الموجودات الصورة والغاية هي واحدة في هـذا النوع من الموجودات فالذي يعطى الغاية في
هذه الموجودات هو الذي يعطى الصورة والذي يعطى الصورة هو فاعل والذي يعطى الغاية في هذه
الموجودات هو الفاعل ولذلك يظهر أن المبدأ الأول هو مبدأ جميع هذه المبادئ فانه فاعل وصورة
رغاية وأما حاله من الموجودات المحسوسة فلما كان هو الذي يعطى الوحدةانية فكانت الوحدةانية التي
فيها هي سبب وجود الكثرة التي ترتبها تلك الوحدةانية صار به المبدأ كماله على أنه فاعل وصورة وغاية
وصارت جميع الموجودات تطلب غايتها بالحركة نحو وهي الحركة التي تطلب بها غاياتها التي من أجلها
خلقت وذلك بين أما لجميع الموجودات تطلبها وأما للإنسان فبالإرادة ولذلك كان مكلفا من بين

لاختلاف القوا بل في النوع أو لاختلاف الكمال المشبه به في الواجب بحسب الاعتبار ولا نسلم أيضا أنه لا يجوز أن يكون المشبه به
جرافيكيا أو نفسا فلكية (قولهم) والا كانت حركة المشبه به والمشبه واحد في السرعة والبطء وانما يلزم ذلك
أن لو كان التشبيه في الحركة وأما إذا كان التشبيه في كمال آخر لجرم الغلك أو لنفسه فلا ولا نسلم أيضا أنه لا يجوز أن يكون عقلا واحدا
(قولهم) إذ يلزم حينئذ تشابه الأقل في منهاج الحركة وسرعتها وبطئها ممنوع إذ يجوز أن يكون لعقل واحد كالاتمة متعددة في تشبه

كل ذلك به في واحد من كماله فلا يجب التشابه فيما ذكر فلا يثبت تعدد العقول كما زعموا (وقال الامام الغزالي) نقول لهم ماذا كرموه من ان افترض اعنى التشابه بالمثل حاصل بالحركة المغربية فلم كانت الحركة الاولى مشرقية ولا كانت حركات الكل الى جهة واحدة وان كان في اختلافها نفع للعالم المنصري فهو لا يختلفت بالعكس فان كل ما ذكره من حصول الحوادث باختلاف الحركات من التثنيات والتسديسات وغيرها ٦٤ يحصل بعكسه وايضا يمكن له الحركة الى الجهة الاخرى فبايها لا تتحرك مرة من جانب ومرة

من جانب استيفاء لما يمكن له ان كان في استيفاء كل ممكن كمال ولفاقل ان يقول لهم ان يتفهموا عنه بان المقصود بيان غرض الافلاك في حركاتها الارادية لا بيان غرض اختيار الجهة وما ذكرته لا يظهر فيها هو المقصود وغرض اختيار الجهة امر لا تهتدى العقول الى اكنة ذلك ولست انا الذي اطلع على جميع اسرار ملكوت السموات فان النفوس الانسانية التي هي في عالم الغربة والانفاس في كدورات الطبيعة وظلمات الهوى لا تطلع على جميع ما في العالم المنصري الذي هو احق وأخس بالنسبة الى اجرام الافلاك ونفوسها وكيف على جميع ما في عالم الافلاك هو الفصل السابع عشر في ابطال قولهم ان نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة بما كان وما سيكون وما هو كائن في الحال قالوا جميع الامور الكائنة مما يتحقق او سيحقق او هو متحقق في الحال مرتبة

سائر الموجودات وتؤمن ان بيننا وبينها وجه في قوله تعالى اننا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال وانما عرضن لاقوم ان يقولوا ان هذه الرئاسات التي في العالم وان كانت كما اصادرة من المبدأ الاول ان هذه اصدرة بلا واسطة وهذه اصدرة بواسطة عند السلوك والترقي من العالم الاسفل الى العالم الاعلى وذلك انهم وجدوا اجزاء الفلك بعضها من اجل حركات بعض فنسبوها الى الاول فالاول حتى وصلوا الى الاول باطلاق فلاح لهم نظام آخر وفضل اشتركت فيه جميع الموجودات اشتركا واحدا والوقوف على الترتيب الذي أدركه الخاطر في الموجودات عند الترقى الى معرفة الاول هو سير والذي تدركه العقول الانسانية منه انما هو مجمل امكن الذي حرك القوم ان اعتقدوا انها مرتبة من المبدأ الاول بحسب ترتيب ادلائها في الموضع وانهم رأوا ان الفلك الاعلى فيما يظهر من امراته اشرف مما تحته وان سائر الافلاك تابعة له في حركته فاعتقدوا ان المكان هذا ما سلكى عنهم من الترتيب بحسب المكان ولتأمل ان قولهم لعل الترتيب الذي في هذه انما هو من اجل الفعل لان اجل الترتيب في المكان وذلك انه لما كان يظهر ان افعال هذه الكواكب اعنى السيرة حركاتها من اجل حركات الشمس فعمل المهرجين لها انما يعتدون في تحريكها كما تحرك الشمس وتحرك الشمس عن الاول فلذلك ليس يلقي في هذا المطلب مقدمات يقينية بل من جهة الاولى والاغلب واذا قد تقرر هذا فليرجع الى ما كتبنا به (قال ابو حامد) الجواب الثاني هو ان من ذهب الى قوله لا يخرج عنه (قلت) هذه جهة من يوجب ان يكون الاول بعقل من ذاته انه مدد فقد عقل ذاته فلا ناقصا واماما اعترض ابو حامد على هذا فعناء ان كان عقل ما هو له مددا فلا يخلو ان يكون ذلك لعله اوله لغيره لانه فان كان لعله ان يكون الاول لعله ولا لعله لا الاول وان كان لغيره لعله وحب ان يلزم عنه كثرة وان لم يعلم فان لزمته عنه كثرة لم يكن واجب الوجود لان واجب الوجود لا يكون الا واحدا والذي يصدر عنه اكثر من واحد هو ممكن الوجود والممكن الوجود مفتقر الى لعله فقد بطل قولهم ان يكون الاول واجب الوجود وان به لم معلوله (قال) واذا كان كون المعلول عالما بالعله ليس من ضرورة وجوده فاحرى ان لا يكون من ضرورة كون العله ان تكون عارفة معلولها (قلت) هذا الكلام نفسه طائفي فانه اذا فرضنا العله عقلا وعقل معلوله فانه ليس يلزم عن ذلك ان يكون ذلك لعله زائدة على ذاته بل كنفس ذاته اذ كان صدور المعلول عنه شيئا تابع لذاته ولان كان صدور المعلول عنه شيئا تابع لذاته ولان كان صدور المعلول عنه لعله بل لذاته يلزم ان يكون يصدر عنه كثرة لان ذلك على اصلهم راجع لذاته ان كانت ذاته واحدة صدر عنه واحد وان كانت كثيرة صدر عنها كثرة وما وضع في هذا القول من ان كل معلول فهو ممكن الوجود فان هذا انما هو صادق في المعلول المركب فليس يمكن ان يوجد مركب وهو اولى فكل ممكن الوجود عند الفلاسفة فهو محدث وهذا شيء قد صرح به ارسطاطاليس في غير ما وضع من كتبه وسنبين هذا من قولنا بعد بينا اكثر عندنا لكلم في واجب الوجود واما الذي يسمى ابن سينا يمكن الوجود فهذا يمكن الوجود معلول باشتراك الاسم ولذلك ليس كونه محتاجا الى الفاعل ظاهرا من الجهة التي منها ظهر حاله الممكن (قال ابو حامد) الا اعترض الثالث هو ان عقل المعلول الاو الى قوله هؤلاء في الحواس (قلت) الكلام ههنا في العقل هو في موضعين (احدهما) فيما به عقل وما لا به عقل وهي مسئلة خاض

في المبادئ الالهية من العقول المجردة والنفوس العاكية اما رتسامها في العقول فهي الوجه الكلي وقد سبق الكلام فيها فيه واما في النفوس الفلكية فهي الوجه الجزئي على رأي المشائين اذ ليس للافلاك نفوس مجردة عندهم وهي الوجهين جميعا على رأي الشيخ ابي على لانه يثبت للافلاك نفوسا مجردة متعلقة باجرامها كمتعلق نفوسنا باجسامنا ونفوسنا متعلقة باجرامها كمتعلقة باطمانه التي ترتب صور الجزئيات فيها الا ان الافلاك بساطتها لا تخفى تلك القوتية مجردة عن اجزائها بخلاف

الإنسان فان تلك القوة لينافى الدماغ، زعموا ان هذا هو المراد مما ورد في الشرع الشريف من كون جميع الحوادث مكتوبة في اللوح المحفوظ فان اللوح عبارة عن النفوس الفلكية وانتقاشها بصور الجزئيات هو المراد من كونها مكتوبة في اللوح لان الارح جسم مسطح من درة بيضاء كتب عليها ما كان وما سيكون وما هو كائن في الحمال كما يكتب للصبيان على اللوح لان الحوادث الجزئية غير متناهية وكل جسم فهو متناهي المقدار ولا يمكن أن يكتب على سبيل التفصيل أمور ٦٣ غير متناهية على جسم متناهى

المقدار وهذا بناء على ما زعموا من قدم العالم وعندنا العالم حادث بجميع ما فيه فلا نكون جزئياته غير متناهية فلا استحالة في أن يكتب على لوح متناهي المقدار جميع ما كان وما سيكون الى يوم القيامة كما نطق به قول رسول الله صلى الله عليه وسلم جف القلم عما وكثرت الى يوم القيامة نعم لو قيل بكون الحوادث بأجسامها حتى الحوادث في دار الآخرة لا الى نهاية مكتوبة في اللوح لم يتصور اتساع الجسم المتناهي المقدار على النفوس الدالة عليها على سبيل التفصيل اللهم الاعلى ضرب آخر لا تقدر على احتوائها القوى البشرية ثم ان الامام الغزالي رحمه الله تعالى نقل عنهم حجة لا ثبات هذا المطلوب بحصلها وان حركة الفلك ارادية لما تقدم والحركة الارادية لا يكفي في وقوعها الارادة الكلية لان الداخل في الوجود جزئ معين من جزئياتها ونسبة الارادة الكلية الى جميع الجزئيات واحدة

ففيها القديما وأما الكلام فيما صدر عن ابن سينا بالقول الذي حكاه هنا من الفلاسفة وتجرده وللد عليهم فتوهم أنه رد على جميعهم وهذا كما قال تميمي من قال في الهوس وليس هذا القول لاحد من القدماء وهو قول ليس يقوم عليه برهان الا ما ظنوا من أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد وهذه القضية ليست في الفاعلات التي هي صور في مواد كالحال في الفاعلات التي هي صور مجردة من المادة فانه ليس ذات العقل المعلوم عندهم الا ما يعقل من مبدئه ولاهنا اثبات أحد هـ ذات والآخر معنى زائد على الذات لانه لو كان ذلك كذلك لكان مركبا او بسيطا لا يكون مركبا والفرق بين العلة والمعلول أن العلة الاولى وجودها ذاتها أعني في الصور والمفارقة والعلة الثانية بالاضافة الى العلة الاولى لان كونها معلولة هو نفس جوهرها وليس هو معنى زائدا عليها كالحال في المعلولات الذارية مثال ذلك أن اللون هو شئ موجود بذاته في الجسم وكونه علة للابصر هو من حيث هو مضاف والابصر ليس له وجود الا في هذه الاضافة ولذلك كانت المجردة من الهيولى جواهر من طبيعة المضاف ولذلك اتحدت العلة والمعلول في الصور والمفارقة لئلا ذلك كانت الصور والحسنة من طبيعة المضاف كما تبين في كتاب النفس (قال أبو حامد) الاعتراض الرابع أن نقول التثليث الى قوله زائدة عليها (قلت) الذي يقوله ان الجسم السماوي هو عندهم مركب من مادة وصورة ونفس فيجب أن يكون في العقل الثاني الذي صدر عنه أربعة معان معنى تصدر عنه الصورة ومعنى تصدر عنه الهيولى اذا ليس أحد هذين علة مستقلة للثانية بل المادة علة للصورة بوجه والصورة علة للمادة بوجه ومعنى صدر عنه النفس ومعنى صدر عنه المحرك للفلك الثاني فيكون فيه تريبع ضرورة أن نقول بان الجسم السماوي مركب من صورة وهيولى كسائر الاجسام هو شئ غلط فيه ابن سينا على المشافين بل الجرم السماوي عندهم جسم بسيط ولو كان مركبا انفسه عندهم ولذلك قالوا فيه انه غير كائن ولا فاسد ولا فيه قوة على المتناقضين ولو كان كما قاله ابن سينا لكان مركبا كالحيوان ولو سلم هذا لكان التريبع لازما لمن يقول ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وقد قلنا ان الوجه الذي به هذه الصور بعضها اسباب لبعض وصكونها اسبابا لاجرام السماوية ولما دونها وكون السبب الاول سببا لجزئياتها هو غير هذا كله (قال أبو حامد) الوجه الثاني ان الجرم الاقصى الى قوله علة بسيطة (قلت) معنى هذا القول انهم اذا قالوا ان جسم الفلك هو معنى ثالث صدر وهو غير بسيط أعني أنه جسم ذو كية فيه اذن معنيان (أحدهما) يعطى الجسمية للجوهرية (والثاني) الحكمة المحدودة فيجب أن يكون في ذلك العقل الذي صدر عنه جسم الفلك أكثر من معنى واحد فلا تكون العلة الثانية مثلثة بل مربعة وهذا كما وضع فاسد فان الفلاسفة لا يمتنعون أن الجسم بأسره يصدر عن مفارقة وان صدر عندهم فاعنا تصدرا الصورة الجوهرية ومقادير أجزائها عندهم تابعة للصورة ولكن هذا عندهم في الصور الهيولية لا في الاجرام السماوية عندهم من حيث هي بسيطة لان قيل الصغر والكبر ثم وضع الصورة والمادة صادرتين عن هـ بدها مفارقة خارج عن أصولهم وبعيد جدوا الفاعل بالحقيقة عند الفلاسفة الذي في الكائنات الفاسدات ليس يفعل الصورة ولا الهيولى وانما يفعل من الهيولى والصورة المركب منهما جميعا أعني المركب من الهيولى والصورة لانه لو كان الفاعل يفعل الصورة في الهيولى لكان يفعلها في شئ لامن شئ وهذا كله ليس رأيا للفلاسفة فلامعنى

فوق هذه المعين بهادون آخرت جميع الامر بجمع فاذن لا بد فيها من ارادة جزئية متعلقة بخصوصية الحركة الواقعة فلذلك ارادات جزئية متعلقة بكل حركة جزئية معينة من نقطة معينة الى نقطة معينة أخرى فلهذا لا محالة تصورات جزئية لتلك الحركات المتعلقة بالقوة الجسمانية ضرورة ان ارادتها موقوفة على تصورها وان الجزئيات الجسمانية لا تدرك الا بالجزئيات الجسمانية فان المسافة لا محالة تشتمل على امتداد يمكن أن يفرض فيه حدود جزئية تنجز المسافة بها الى أجزائها فقطع تلك المسافة بتفصيل الوصول الى آخرها

أو لا ثم يتخيل تلك الحدود واحد بعد واحد وينبثق عن كل تخيل ارادة جزئية المقصد ذلك الحد فمع وصوله اليه تنقضي تلك الارادة ويتجدد غيره فتصير كل ارادة تسبب الوجود حركة ووجود كل حركة تسبب الوصول الى الحد وكل وصول الى حد تسبب الوجود ارادة تتجدد معه وهكذا فإذا كان للفلك تصورات جزئية الحركة وأحاط بها أحاط لا محالة بما يلزم منها من اختلاف النسب مع الأرض من كون بعض أجزائه طالعاً وبعضها غاربية ٦٤ ومن كون بعضها في وسط معاملة قوم وتحت قدم قوم وكذا يعلم بما يلزم من اختلاف النسب التي

تتجدد بالحركة من التثليث والقسمة وليس والمقابلة والمقارنة الى غير ذلك من الحوادث السماوية والحوادث الارضية تستند الى الحوادث السماوية اما بغير واسطة أو بواسطة واحدة أو أكثر وبالجملة وكل حادث أرضي فله سبب حادث الى أن ينقطع التسلسل بالارتقاء الى الحركة السماوية التي بعضها سبب لبعض فاذا انتهت أسباب الحوادث الجزئية الى الحركات السماوية فالمتصور للحركات متصور لها لأن تصور المزموم يستلزم تصور لوازمه ولوازم لوازمه الى آخر السلسلة وعدم علم ما يجيء في المستقبل لعدم العلم بجميع أسبابه لأن السماويات كثيرة ولها اختلاف بالحوادث الارضية وليس في القوة البشرية الاطلاع عليها ونفوس السماويات مطلعة عليها لاطلاعها على السبب الاول ولوزنها ولوازم لوازمها الى آخر السلسلة قال ولها ذواتها

لرده على انه رأى الفلاسفة (قال أبو حامد) يجيبون عن الفلاسفة (فان قيل) سببه انه لو كان الى قوله للنظام المقصود (قلت) يريد بهذا القول ان الفلاسفة ليس يرون ان جرم الفلك مثلاً جائز ان يكون أكبر أو أصغر مما هو عليه لأنه لو كان باحد الوصفين لم يحصل النظام المقصود ههنا ولا كان تحريكه كما ههنا فتركيباً طبيعياً بل كان اما انما على هذا التحويل واما ناقصاً او كلاهما يتنقض فساد الموجودات ههنا لان الكبير كان يكون فضلاً كما قال أبو حامد بل الكبير والصغير كلاهما كانا يقتضيان فساداً عالم ههنا (قال أبو حامد) زاد على الفلاسفة فنقول وتعين جهة الى قوله الى علة التركيب (قلت) حاصل هذا القول انه يلزمهم ان في الجسم أشياء كثيرة ليس يمكن أن تصدر عن فاعل واحد الا أن يقولوا ان الفاعل الواحد يصدر عنه أفعال كثيرة أو يهتقد وان كثيراً من لواحق الجسم يلزم عن صورة الجسم وصورة الجسم عن الفاعل وعلى هذا الرأي فليس تصدر الأفعال التابعة للجسم المتكون عن الفاعل له صدوراً أولاً بل بتوسط صدور الصورة عنه وهذا القول سائغ على أصول الفلاسفة لاعلى أصول المتكلمين وأظن ان المعتزلة ترى ان ههنا أشياء لا تصدر عن الفاعل لشيء صدوراً أولياً كما تراه الفلاسفة وأما نحن فقد تقدم من قولنا كيف يكون الواحد تسبب الوجود للنظام ووجود الأشياء الحاملة للنظام فلامعنى لاعادة ذلك (قال) الوجه الثالث هو ان الفلك الاقصى الى قوله لا يخرج عنه (قلت) البسيط يقال على معنيين (أحدهما) ما ليس مركباً من أجزاء كثيرة وهو مركب من مادة وصورة وبهذا يقولون في الاجسام الاربعية انها بسيطة (والثاني) يقال على ما ليس مؤلفاً من صورة ومادة وهي الاجرام السماوية والبسيط أيضاً يقال على ما أخذ الجزء والكل منه واحد وان كان مركباً من الاسطوانات الاربعية والبسيط بالمعنى المقول على الاجرام السماوية لا يبعد ان توجد اجزائه مختلفة بالطبع كالعين والشمس والفلك والاقطاب والكواكب كرهية يجب أن يكون لها أقطاب محدودة ومركز محدوده تختلف كرهية كرهية وليس يلزم من كون الكرهية لها جهات محدودة أن تكون غير بسيطة بل هي بسيطة من حيث انها غير مركبة من صورة ومادة غير متشابهة من جهة أن الجزء القابل لموضع القطبين ليس هو أي جزء اتفق من الكثرة بل هو جزء محدود بالطبع في كرهية ولولا ذلك لم يكن لا كرهية كرهية بالطبع بها تختلف فهي غير متشابهة في هذا المعنى وليس يلزم من انزالتها ثم اغبر متشابهة في هذا المعنى أن تكون مركبة من اجسام مركبة مختلفة الطوائع ولأن يكون الفاعل مركباً من قوى كثيرة لان كل كرهية هي واحدة ولا يصح القول عندهم أيضاً بان كل نقطة من أي كرهية اتفقت يمكن أن تكون مركزاً وانما يخصها الفاعل فان هذا لا يصح في الاكرا الصناعية لافي الاكرا الطبيعية وليس يلزم عن وضع هذه أن كل نقطة من الكرهية يصلح أن يكون مركزاً وان الفاعل هو الذي يخصها أن يكون فاعلاً كثيراً الا أن يوضع انه ليس يلزم في الشاهد شيء واحد يصدر عن فاعل واحد لان ما في الشاهد هو مركب من المقولات العشر فكان يلزم أن يكون كل واحد مما ههنا يلزم عن عشر فاعلين وهذا كله صفات وهذيان أدى اليه هذا النظر الذي هو شبهه بالهذيان في العلم الالهي والمصنوع الواحد في الشاهد انما يصنع صانع واحد وان كان يوجد فيه المقولات العشر فما أكذب هذه القضية ان الواحد لا يصنع الا واحداً على ما فهم ابن سينا وابن نصر وأبو حامد

ان النائم يرى في نومه ما يكون في المستقبل فان النفس الانسانية من شأنها الاتصال بتلك المبادئ الانماشة فوله بما تفكر في ما تورد الحواس عليها فاذا وجدت فرصة الفراع من ذلك اتصلت بطبائعها بما في نطع فيهما من الصور الحاصلة هناك ما هو الذي بتلك النفس من أحوالها وأحوال ما يقرب منها من الادل والولد والبلد ثم ان القوة المحيية التي من طبائعها كانت قهراً كي تلك الامور بماش لانه تناسبها في الجملة في

فيبقى المدرك الحقيقي من الحفظ فيحتاج الى التعبير وهو أن يرجع من الصورة التي في الخيال الى المعنى الذي صورته المخيلة بتلك الصورة وتوزعوا ان النبي عليه السلام أيضا طاع على الغيب بهذا الطريق الا أن نفوس الانبياء عليهم السلام اقوتها او قوتها بالجوانب المقابلة لاستنشقها الخواص الظاهرة ولا يكون اشتغالها بتدبير البدن ما نهى عن اتصالها بتلك المبادئ فلا جرم يرى هوف في نقطة ما يراه غيره في المنام ثم القوة المخيلة تمثل له أيضا ما رآه ورعا يبق الشئ بعينه في ذكره ٦٥ ورعا يبق مثاله فيقطة قرم مثل هذا الوحي

الى التعبير ولولا ان جميع الكائنات ثابتة في اللوح المحفوظ لما عرف الانبياء الغيب في نقطة ولا منام (ثم اجاب عما نقله عما حاصله) انه لا يجوز أن يكون اطلاع الانبياء عليهم السلام على الغيب واطلاع النائم في نوميه بما يكون في المستقبل بتعريف الله تعالى ابتداء أو بواسطة ملك من الملائكة من غير احتياج الى شئ مما ذكر (واما ما ذكر أولا) فاجبني على مقدمات لسنا نطول باطالها لئلا ننازع في مقدمات ثلاث منها (الاولى) قولكم ان حركات الافلاك ارادية وقد فرغنا من ابطالها فيما سبق (الثانية) قولكم لا بد في الحركة الارادية من ارادة جزئية وتصورات جزئية لحركات الجزئية فانها غير مسلمة اذ ليس للفلك جزء عندكم بل هو متصل في نفسه وانقسامه ليس الا بحسب الوهم ولا للحركة فانها واحدة بالاتصال فيكني تشوقها الى استيفاء الايون الممكنة لها ويكفيها التصور الكلي والارادة

في المشكاة فانه عول على مذهبهم في المبدأ الاول (قال أبو حامد) بان قيل لعل في المبدأ الى قوله لا يصدر منه كثير (قلت) هذا القول لو كانت به الفلاسفة للزمهم أن يعتقدوا ان في المعلوم الاول كثرة لانهاية لها وقد كان لزمهم ضرورة أن يقال لهم من أين جاءت في المعلوم الاول كثرة وكما يقولون ان الواحد لا يصدر عنه كثير كيف يلزمهم ان الكثير لا يصدر عن الفاعل فقولهم ان الفاعل لا يصدر عنه الا الواحد يناقض قولهم ان الذي يصدر عن الواحد الاول شئ فيه كثرة لانه يلزم أن يصدر عن الواحد واحد الا أن يقولوا ان الكثرة التي في المعلوم الاول كل واحد منها اول فيلزمهم أن تكون الاوائل كثيرة والجب كل الجب كيف خفي هذا على أبي نصر وابن سينا لانه اول من قال هذه الخرافات فقلدها الناس ونسبوا هذا القول الى الفلاسفة لانهم اذا قالوا ان الكثرة التي في المبدأ الثاني اغماهى عما يعقل من ذاته وما يعقل من غيره لم عندهم أن تكون ذاته ذات طبيعتين أعني صورتين فليت شعري أى هي الصادرة عن المبدأ الاول وأى هي الغير الصادرة وكذلك يلزمهم اذا قالوا فيه انه يمكن من ذاته واجب من غيره لان الطبيعة الممكنة يلزم ضرورة أن تكون غير الطبيعة الواجبة التي استفادها من واجب الوجود فان الطبيعة الممكنة ليس يمكن أن تعود واجبة الا لو أمكن أن تنقلب طبيعة الممكن ضرورية وكذلك ليس في الطوائع الضرورية امكان أصلا كانت ضرورية بذاتها أو بفرضها وهذه كلها خرافات وأقاويل أضف من أقاويل المتكلمين وهي كلها أمور دخيلة في الفلسفة است حاربت على أصولهم وكما أكاويل ليست تباع مرتبة الاقناع الخاطي فضلا عن الجدلي ولذلك يحق ما يقول أبو حامد في غير ما موضع من كتبه ان علومهم الالهية ظنية (قال أبو حامد) قلنا فاذا جوزتم الى قوله بالمعلوم الاول (قلت) هذا اللزوم صحيح وبخاصة ان صبروا الفعل الصادر عن المبدأ الاول هي الوجدانية التي صارتها المعلوم الاول موجودا واحدا مع الكثرة الموجودة فيه فانهم ان جوزوا كثرة في المعلوم الاول غير محدودة لم يحل أن تكون أقل من عدد الموجودات أو أكثر منه أو مساوية له فان كانت أقل فينشذ لزوم أن يدخلوا ثالثا ويكون شئ بلاهة وان كانت مساوية أو أكثر لم يلزم أن يدخلوا بمبدأ ثالثا ولكن تكون الكثرة الموجودة فيه فضلا (قال أبو حامد) ثم يلزم عنه الاستغناء الى قوله بالاضافة (قلت) يقول انه اذا جاز أن يوجد كثرة في المعلوم الاول عن غير علة لان العلة الاولى لا يلزم عنها كثرة جاز قد بر كثرة مع العلة الاولى واستغنى عن وضع علة ثانية وهو معلول أول فان كان متصفا لا وجود شئ مع العلة الاولى بلاهة فهو مستحيل أيضا مع العلة الثانية بل لا معنى اقروا لعلة ثانية اذ هي مقعدة في المعنى وليس يفرق أحدها من الآخر بزمان ولا مكان فاذا جاز أن يوجد شئ بلاهة لم تختص احدى العلتين به أعني الاولى أو الثانية بل يكفي في ذلك أن يوجد مع أحدهما ويستغنى عن وضعه مع العلة الثانية (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل لقد كثرت الى قوله وهذا أيضا قاطع (قلت) لو اجاب ابن سينا وسائر الفلاسفة ان المعلوم الاول فيه كثرة ولا بد ان كل كثرة غمايكون منها واحد فوجدانية اقتضت أن ترجع الكثرة الى الواحد وان تلك الوجدانية التي صارت بها الكثرة واحدة هي معنى بسيط صدرت عن واحد مفرد بسيط لا استراحوا من هذه اللوازم التي ألزمهم بها أبو حامد وخرجوا من هذه الشاعات فابو حامد لما ظفر ههنا موضع فاسد منسوب الى الفلاسفة لم يجد مجيبا يجيبه بجواب صحيح من ذلك وكثرت المحالات

(٩ - تهافت ابن رشد)

الكليّة قال ولتمثل للارادة الكليّة والجزئية مثلا لا يفهم غرضهم فاذا كان للانسان غرض كلي في أن يحج بيت الله تعالى مثلا فهذه الارادة الكليّة لا يصدر منها الحركة لان الحركة تقع جزئية في جهة مخصوصة بقدار مخصوص بل لا نزل يتجسد الانسان في توجهه الى البيت تصور بعد تصور وللان الذي يخطاه والجهة التي سلكها او يتبع كل تصور جزئي لارادة جزئية للحركة من اهل الوصول اليه بالحركة فهذا ما أرادوا بالارادة الجزئية التابعة للتصور الجزئي وهو مسلم في الحق لان

الجهات متعددة في التوجه الى مكة والمسافة غير متعينة فيه متفرعين مكان من مكان وجهته عن جهة الى ارادة اخرى جزئية واما الحركة السماوية فاهل جهة واحدة فان الحركة انما تقتصر على نفسها وفي حيزها لا تتجاوزها والحركة مرادة وليس ثم الاوجه واحد وجسم واحد وضرب واحد فهي كهوى الجبر الى اسفل فانه يطلب الارض في اقرب طريق واقرب الطريق الخط المستقيم الذي هو عود على الارض فتعين الخط المستقيم ٦٦ فلم يفتقر فيه الى تحدسبب حادث سوى الطبيعة الكلية الطالبة للمركز مع تحديد القرب

واللازمة لهم وكل ما جربا بل ليس بل هو علم انه لا رده على الفلاسفة لما قرح به واصل فساد هذا الوضع قولهم الواحد لا يصدر عنه الا واحد ثم يضعوا في ذلك الواحد المصادر كثيرة فلزمهم ان تكون تلك الكثرة عن غير علة فوضعهم تلك الكثرة محدودة تحتاج الى ادخال مبداء ثالث ورابع بوجود الموجودات ثنى وضى لا ينظر الى برهان وبالجمله هذا الوضع غير وضع مبداء اول وثان وذلك انه يقال لم يختصت العلة الثانية ان يوجد فيها كثره من دون العلة الاولى فهذا كله هذيان وخرافات واصل هذا أنهم لم يفهموا كيف يكون الواحد علة على مذهب ارسطاطليس ومذهب من تبعه من المشائين وقد تدح هو في آخر مقاله الا لازم هذا المعنى واخبر ان كل من كان قبله من القدماء لم يقدر وان يقولوا في ذلك شيئا وعلى هذا الوجه الذي حكيناه عنهم ثم تكون القضية القائلة ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد قضية صادقة وان الواحد يصدر عنه كثره قضية صادقة ايضا (قال ابو حامد) ثم نقول هذا باطل الى قوله ووقع الاستثناء (قلت) هذا الشك قد فرغ منه وهو من معنى ما كثر به في هذا الباب واذا جوب بالجابوب الذي ذكرناه عنهم لم يلزم ثنى من هذه المحالات واما اذا فهم من القول ان الواحد بالعدد البسيط لا يصدر عنه الا واحد بسيط بالعدد لا واحد بالعدد من جهة وكثره من جهة وان الوحدة منه هي علة وجود الكثرة فلن ينقل من هذه الشكوك ابداءوا ايضا فان الاشياء انما تكثر عند الفلاسفة بالهيولى الجوهرية واما اختلاف الاشياء من قبل اعراضها فليس يوجب عندهم اختلافات الجوهرية كانت او كيفية او غير ذلك من انواع المقولات والاجسام السماوية كما قلنا ليست مركبة من هيولى ومصورة ولا هي مختلفة بالنوع اذ ليست تشترك عندهم في جنس واحد لانها لو اشتركت في جنس لكانت مركبة ولم تكن بسيطة وقد تقدم القول في هذه الاشياء فلامعنى لتكثير القول فيه (قال ابو حامد) الاعتراض الخامس هو اننا نقول ان سلمنا الى قوله في المعقولات (قلت) اما هذه الاقاويل كلها التي هي اقارب ابن سينا ومن قال بعقل قوله فهي اقارب غير صحيحة ليست جارية على اصول الفلاسفة ولكن ليست تبلغ من عدم الاقتناع المبلغ الذي ذكره هذا الرجل ولا الصورة التي فيها صورة حقيقة وذلك ان الانسان الذي فرضه يمكن الوجود من ذاته واجبا من غيره فاعلا لنفسه ولفاعله انما يصح تمثيله بالعلة الثانية اذا وضع هذا الانسان فاما الوجودات من جهة ذاته ومن جهة علمه كما يضع المبدأ الثاني من قال بقول ابن سينا وكان من شأن الكل ان يضعوا المبدأ الاول سبحانه فانه اذا وضع هكذا لم ان يصدر عن هذا الانسان شيان اثنين احدهما من حيث يعلم ذاته والاخر من حيث يعلم صانعه لانه انما فرض فعلا من حيث العلم ولا يرد ايضا ان فرض فعلا من جهة ذاته ان يقول ان الذي يلزم عنه من حيث هو يمكن الوجود غير الذي يلزم عنه من حيث هو واجب الوجود اذ كان هذان الوضعان موجودين لذاته فاذا ليس هذا القول من الشناعة في الصورة التي اراد ان يصورها هذا الرجل حتى تنفر بذلك النفوس عن أقوال الفلاسفة وتخصهم في اعيان النظر ولا فرق بين هذا وبين من يقول اذا وضعتم موجودا حيا بحياة مريد ابارادة عالما يعلم جميعا بصرا متكلما بسمع وبصر وكلام يلزم عنه جميع العالم لزم ان يكون الانسان الحى العالم السميع البصير المتكلم يلزم عنه جميع العالم لانه ان كانت هذه الصفات هي التي تقتضى وجود العالم فيجب ان يكون لا فرق فيما يوجب في كل موجود بوصفها فان كان الرجل قصدا قول الحق في هذه الاشياء فغلط

والبعد والوصول الى حد الصدور عنه فكذلك يكفي في تلك الحركة الارادة الكلية (الثالثة) انه اذا تصور الحركات الجزئية تصور توابعها ولوازمها وهذا ايضا غير مسلم وليس هذا الاكقول القائل ان الانسان اذا تحرك وعرف حركته ينبغي ان يعرف ما يلزم من حركته من نسبتة الى الاجسام التي فوقه وتحتة وحواليه وبطلانه لا يخفى على احد هذا ما ذكره (ونحن نقول) لم نجد فيما وصل اليه من كتبهم دليلا ملخصا على هذا المطلوب والذي يمكن لهم ان يقال ان النفوس الفلكية عالمها المبدأ الاول جلست عظمته والعلم بالمبدأ مستلزم للعالم بعالم المبدأ فتكون عالمها بجميع الحوادث لانها ترتقى اليه تعالى في سلسلة العلية ويحتمل ان يحمل على هذا الوجه قول الامام الغزالي رحمه الله تعالى في أثناء كلامه حيث قال وتنفوس السموات مطلعة عليها لاطلاعها على السبب الاول اه وجوابه منع ان النفوس

الفلكية عالمها المبدأ الاول بحقيقته فان النفس الانسانية لا تعلمه بحقيقته فلم لا يجوز ان تكون النفوس الفلكية ايضا كذلك ومنع ان العلم بالمبدأ يستلزم العلم بعالمه المبدأ وقد سبق تحقيق القول فيه (لا يقال) عدم ادراك النفس الانسانية له تعالى بحقيقته انما هو لاشغافها عما يمنع من الاتصال بالمبادئ العلية والانتقاش عما يمنع من الصور المعقولة ولا مانع في النفوس الفلكية من ذلك (لا نقول) لا نسلم انه لا مانع في النفوس الفلكية من ذلك وعدم اشتغالها بما يتبع المزاج من الشهوة

والغضب والحرص والحقد والحسد والجوع والام وغـير ذلك على تقدير ثلثه لا يوجب انتفاء المانع الا اذا ثبت المنع في ذلك
فان لم يثبت ذلك هذا اذا قيل ان الافلاك نفوس مجردة (واما على رأي المشائين) فالامر ظاهر فان الافلاك ليس لها نفوس مجردة
عندهم وانفس المنظمة في المادة لا تتصور ادراكها تعالى لان الجسماني لا يدرك المجرد (واما ما ذكره الامام الغزالي رحمه الله تعالى)
فانه هو من صدر كلامه هو ان النفوس الفلكية عالمية مجردة ثبات الحركات الصادرة ٦٧ عنها الصادرة عنها بالارادة (وجميع

الحوادث الجزئية الارضية
والسموية لازمة لها)
فيلزم من العلم بها العلم
بتلك الحوادث وهو
لا يناسب مذهب الفلاسفة
ولا يصح نسبته اليهم لان
الحركات الفلكية وما
يستند اليها من الاوضاع
ليست ملائمة بالحوادث
ولا ملائمة لفاعلية لها بل هي
معدلات لقواد يحصل
الحوادث فيها وانما مبدأ
وجودها هي المبادئ
المفارقة والعلم بمعدلات
الاشياء لا يستلزم العلم بها
عندهم أصـلاً بل انما
يدعون ان العلم بالعلية
التمام يستلزم العلم بالمعلول
بل الواقع في كلامهم هو
الاستدلال بكون حركات
الافلاك ارادة على ان لها
نفوس اشاهرة بتأثيرها
لامتناع ارادة الشيء بدون
الشعورية (واما الاستدلال
بكون حركاتها ارادية على
كونها عالمية بجميع
الحوادث فكلما) وما ذكره
آخرا من ان نفوس
السموات مطلعة عليها
لاطلاعها على السبب
الاول ولو ازمها ولو ازم
لوازمها الى آخر السلسلة

فهو معذور وان كان علم القوي به فيها مقصده فان لم يكن هنالك ضرر وداعية له فهو غير معذور وان كان
انما قصد بهذا يعرف انه ليس عنده قول برهاني يعتمد عليه في هذه المسئلة أعني المسئلة التي هي من أين
جاءت الكثرة كما يظهر بعدم من قوله فهو صادق في ذلك اذ لم يباغ الرجل المرتبة من العلم المحيط بهذه
المسئلة وهذا هو الظاهر من حاله فيما بعد وسبب ذلك انه لم ينظر الى حيل الا في كتب ابن سينا فلفقه
القصور في الحكمة من هذه الجهة (قال أبو حامد) فان قيل فاذا ابطمتم الى قوله ولا تتفكر وفي ذات الله
تعالى (قلت) قوله ان كل ما قصرت عن ادراكه العقول الانسانية فواجب ترجع فيه الى الشرع حق
وذلك ان العلم المتلقى من قبل الوحي انما جاء متمم العلوم العقل اعني كل ما عجز عنه العقل افاده الله تعالى
الانسان من قبل الوحي والمهزلة مدارك الضروري علمها في حياة الانسان ووجوده منها ما هو عجز
باطلاق أي ليس في طبيعة العقل أن يدرك ما هو عقل ومنها ما هو عجز بحسب طبيعة صنف من الناس
وهذا الهزما أن يكون في أصل الفطرة واما أن يكون لامر عارض من خارج من عدم تلم وعلم الوحي
رحمة لجميع هذه الاصناف واما قوله وانما غرضنا أن نشوش دعاويهم وقد فاته انه لا يليق هذا الغرض
به وهي هفوة من هفوات العالم فان العالم بما هو عالم انما قصده طلب الحق لا ايقاع الشكوك وتغيير
العقول وقوله فانه ليس يعرف استهالة صدور رائتين عن واحد كما يعرف استهالة كون الشخص الواحد
في مكانين فانه وان لم يكن هاتان المقدمتان في مرتبة واحدة من التصديق فليس يخرج كون المقدمة
القائلة ان الواحد البسيط لا يصدر عنه الا واحد بسيط من أن تكون يقينية في الشاهد والمقدمات
اليقينية تنفصل على ما تبين في كتاب البرهان والسبب في ذلك ان المقدمات اليقينية اذا ساعدتها
التي هي قوى التصديق فيها واذا لم يساهدها الخيال ضعف والخيال غير متغير الا عند الجمود وذلك أن
من ارتاض بالمعقولات واطرح الخيلات فاما قدمتان في مرتبة واحدة عنده من التصديق وأكثر
ما يقع اليقين يمثل هذه المقدمات ذات تصفح الانسان الموجودات الكائنة الفاسدة فرأى انها تختلف
ليسماؤها وحوادثها من قبل أفعالها وان لو صدر أي موجودات تتفق عن أي فعل اتفق عن أي فاعل
اتفق لا تطلعت الذوات والحدود وبطلت المعارف فالتفكير مثلا لانما عجزت من الجادات بأفعالها
الخاصة الصادرة عنها والجادات انما عجزت بعضها عن بعض بأفعال تخصها وكذلك النفوس ولو كان يصدر
عن قوة واحدة أفعال كثيرة كما يصدر عن القوى المركبة أفعال كثيرة لم يكن فرق بين الذات البسيطة
والمركبة ولا تميز لنا وانما يمكن أن يصدر عن ذات واحدة أفعال كثيرة فقد أمكن فعل من غير
فاعل وذلك ان الموجودات انما يوجد عن موجود لا عن معدوم وكذلك ليس يمكن أن يوجد المعدوم من
ذاته فاذا كان المحرك للمعدوم والمخرج له من القوة الى الفعل انما يخرج من جهة ما هو بالفعل فواجب
أن يكون نحو الفعل المخرج له من العدم الى الوجود وان خرج أي مفعول اتفق من أي فاعل اتفق
لم يمنع أن يخرج المفعولات الى الفعل من ذاتها لان من قبل فاعل يفعلها بان يخرج انحاء كثيرة من
القوة الى الفعل عن فاعل واحد فواجب أن يكون فيه أعني تلك الانحاء وما يباين بها لانه ان لم يكن فيه
الانحاء واحد منها فخرج من سائر الانحاء انما خرج من نفسه من غير مخرج له وليس لقائل أن
يقول ان شرط الفاعل انما هو أن يوجد فاعلا لا ينفصل عن الفعل بخصوص فانه لو كان ذلك كذلك

ان اراد به الاطلاع على الحركات الفلكية التي هي السبب الاول بالنسبة الى الحوادث فهو اعادة لكلامه الاول وتكراره من غير زيادة
فائدة وقد عرفت ما فيه وان اراد به الاطلاع على المبدأ الاول على الاطلاق أعني الواجب تعالى فبر جرح حاصله الى ما ذكرناه من
الاستدلال وتكون المقدمات المذكورة في صدر كلامه من كون حركاتها ارادية وعدم كفاية الارادة الكلية والتصوير الكلي وغير
ذلك مستدرك في الدليل وان التزم الاستدلال فلا وجه للجواب عن الدليل يمنع المقدمات المستدركة التي لا يدخل لها في المقصود

أصلاً وقد أجاب أولاً بجمع الحركات ارادية وثانياً بجمع الاحتمال في الحركة الارادية الى تصورات جزئية ولا حاجة في تقرير الدليل على الوجه الثاني الى شيء من نيتك المقدمة أصلاً ثم انما ذكر رحمه الله يدل على ان قصة الوحى والرؤيا دليل آخر حيث قال ولو لا أن جميع الكائنات ثابتة في الوجود المحفوظ لما عرف الانبياء الغيب وأجاب بأنه يجوز ان يكون بتعريف الله تعالى ابتداءً أو بواسطة ملك من الملائكة ويمكن توجيه جوابه ٦٨ الأخير بوجهين (أحدهما) وهو الموافق لأصول الاسلام هو انه يجوز ان يكون

اطلاع النبي عليه الصلاة والسلام على الغيب بان يعرف الله ملكاً من الملائكة ما يريد اعلامه للنبي من الغيب ويأمره بان ياتي الى النبي عليه الصلاة والسلام من غير أن يكون له اطلاع على جميع الحوادث وكذا الحال في الثامن (وثانيهما) وهو الموافق لأصول الفلاسفة هو ان ما ذكر لا يدل على كون النفوس الفلكية عالمة بما بل يكفي في ذلك أن يكون مجرد من المجردات عالماً بما وتتصل النفس به عند تخاصها من علائق البدن وشواغلها سواء كان ذلك المجرد نفساً فلكياً أو عقلاً من العقول لكن لا يخفى على من مارس كتبهم وتبهم كلماتهم أنهم يجعلون قصة الرؤيا والوحى من فروع كون المجردات عامة بجميع الاشياء لانهم يستدلون بقصة الرؤيا والوحى على كون النفوس الفلكية عالمة بجميع الحوادث وفرة بين الحركة المستديرة والمستقيمة بأنه لا بد من الحركة المستقيمة من تخيل

لفعل أى موجودات في أى فعل اتفق واختلطت الموجودات وأيضاً فان الموجود المطلق أعنى الكل أقرب الى العدم من الموجود الحقيقي ولذلك نفى القول بوجوده مطلقاً وكونه مطلقاً القائلون بنفي الاحوال وقال القائلون باثباتها انها لا موجودة ولا معدومة فلو صح هذا لصح أن تكون الاحوال علة لوجودات وكون الفعل الواحد مصدر عن واحد هو في العالم الذي في الشاهد اثنان من غير ذلك العالم فان العلم يتكرر بتكرار المعقولات للعالم لانه اغنا يغفلها على النحو الذي هي عليه موجودة وهي علة علمه وليس يمكن ان تكون المعلومات الكثيرة تعلم بعلم واحد ولا يكون العلم الواحد علة لصدور معلومات كثيرة عنه في الشاهد مثال ذلك ان علم الصانع الصادر عنه مثلاً الخرافة غير العلم الصادر عنه السحري لكن العلم القديم مخالف في هذا العلم المحدث والفاعل القديم للفاعل المحدث فان قيل فما تقول أنت في هذه المسئلة وقد أبطلت مذهب ابن سينا في علة الكثرة فاعقل أنت في ذلك فانه قد قيل ان فرق الفلاسفة كانوا يجيئون في ذلك بواحد من ثلاثة اجوبة (أحدها) قول من قال ان الكثرة اغنا جاءت من قبل الهيولى (والثاني) قول من قال ان اغنا جاءت من قبل الآلات (والثالث) قول من قال من قبل الوسائط وحكى عن آل ارسطو أنهم يحسموا القول الذي يجعل السبب في ذلك المتوسط (قلت) ان هذا لا يمكن الجواب نفسه في هذا السكاب بجواب برهاني ولكن اسنا نجد لارسطو ومن شهر من قدماء لمشائين هذا القول الذي نسب اليهم الا فرور يوس الصوري صاحب مدخل علم المنطق والرجل لم يكن من حذاقهم والذي يجري عندي على اصولهم ان سبب الكثرة هي مجموع الثلاثة الاسباب أعنى المتوسطات والاستعدادات والآلات وهذه كلها قد بينا كيف تستند الى الواحد وتراجع اليه اذا كان وجود كل واحد منها بوحدة محضة هي سبب الكثرة وذلك انه يشبه ان يكون السبب في كثرة العقول المفارقة لاختلاف طبائعها الفاعلة فيما تعقل من المبدأ الاول وفيما تستفيد منه من الوحدة التي هي فعل واحد في نفسه ككثيرا كثيرة القوايل له كالحال في الرئيس الذي تحت يده رئاسات كثيرة والصنائع التي تحت اصنائع كثيرة وهذا نفحص عنه في غير هذا الموضع فان تبين شيء منه والارجع الى الوحى وامان الاختلاف يقع من قبل الاسباب الاربعه فبين وذلك ان اختلاف الافلاك يكون من قبل اختلاف تحركاتها واختلاف صورها وموادها ان كان لها مواد وافعالها المخصوصة في العالم وان كانت ليست من أجل هذه الافعال عندهم واما الاختلاف الذي يمرض أروا عما دون تلك القصر من الاجسام البسيطة فهو اختلاف المادة مع اختلافها في القرب والبعد من المحركين لها وهي الاجرام السماوية فمثل اختلاف النار والارض وبالمجمله المتضادات واما السبب في اختلاف الحركتين العظيمتين اللتين احدهما فاعلة للكون والثانية للفساد ما اختلاف الاجرام السماوية واختلاف حركاتها على ما تبين في كتاب الكون والفساد بسبب الاختلاف الذي يكون من قبل الاجرام السماوية هو شبهه بالاختلاف الذي يكون من قبل اختلاف الآلات واذا كان ذلك كذلك فاسباب الكثرة ههنا راسطون من الفاعل الواحد هي الثلاثة اسباب ورجوعه الى الواحد هو بالمعنى المتقدم وهو كون الواحد سبب الكثرة واما ما دون تلك القصر فانه يوجد الاختلاف فيه من قبل الاسباب الاربعه أعنى اختلاف الفاعلين واختلاف المواد واختلاف الآلات وكون الافعال تقع من الفاعل الاول بواسطة غيره وهذا كانه قريب من الآلات ومثال الاختلاف الذي يكون من قبل اختلاف القوايل وكون الخلفات بعضها اسباباً لبعض كاللون فان اللون

الاجزاء التي في المسافة شيئاً بعد شيء ومن ارادة الحركة في كل منها بخلاف المستدير فانه يكفي فيها الذي تخيل واحداً واردة واحدة بناء على ارادة الحركة المستقيمة من مبداء معين الى منتهى معين يمكن على طرق متعددة غير محصورة بان تحرك على الخط المستقيم الواصل بينهما وان تحرك على خطوط اخرها مثله عن الاستقامة الى اليمين أو الشمال وكذا الحركة من كل حيز الى آخر من الحدود الواقعة بين ذلك المبدأ والمنتهى فلا بد من تخيل الاجزاء التي تقع الحركية عليها شيئاً بعد شيء واردة

الحركة فيها من حلال آخر على وجه مخصوص لا يلزم الراجح (وأما الحركة المستديرة) فانها ابعدهن القطبين والجهة لا يتصور فيها غير وجه واحد فلا يحتاج هذا الى تخيل للاجزاء والارادات بردها عليه ان ما تنوقف عليه الحركة اما ان يكون تخيل كل واحد من الحدود والجزاء التي يمكن فرضها في المسافة او تخيل بعضها دون بعض والاول يستلزم ان يكون لا تحرك تخيلات وارادات غير متناهية لان المسافة قابلة للتقسيم الى غير النهاية لكن كل عاقل يجد من نفسه الامر بخلافه عند حركته ٦٩

الاختيارية في مسافة ولو فرض الكلام على أصل الحركة الذي لا يتجزأ فلا خفاء في أنه ليس لا تحرك في مسافة فرسخ مثلاً تخيلات وارادات بعدد الأجزاء التي في تلك المسافة والاشياء يوجب جواز تحقق الحركة على كل المسافة من غير قصد الى شيء من أجزائها لانه اذا حاز ذلك في بعض المسافة فلينحرف كلها والابلززم الرجحان بالمرجح والحق ان الحركة من المبدأ الى المنتهى أمر بسيط لا انقسام فيها أصلاً فيكون في صدور هاتين المسافات بأمرها اجمالاً وارادة الحركة عليهما ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة عليهما وتوجه القصد اليها لمخصوصها اذ ليس هناك حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية وان وقع في أثناء الحركة تخيلات وارادات لبعض الأجزاء فتلك لأسباب آخراتفاقية واقعة في تلك الاوقات لا احتياج الحركة اليها انما انقطع الحركة اليها قبل الوصول الى المقصد

الذي يحدث في الهواء غير الذي يحدث في الجسم والذي يحدث في الجسم غير الذي يحدث في البصر والذي يحدث في البصر غير الذي يحدث في الخيال والذي يحدث في الخيال غير الذي يحدث في الحس المشترك والذي يحدث في الحس المشترك غير الذي يحدث في القوة الحافظة وهذا كله على ما تبين في كتاب النفس (المسئلة الرابعة) في تهيزهم عن اثبات الصانع تعالى (قال أبو حامد) الناس فرقتان الى قوله لا يحتاج فيه الى برهان (قلت) بل مذهب الفلاسفة مفهوم من الشاهد أكثر من المذهبين جميعاً وذلك أن الفاعل ياتي صنفين صنف يصدر منه مفعول يتعلق به ففعله في حال كونه وهذا اذا تم كونه استغنى عن الفاعل كوجود البيت عن البناء والصنف الثاني انما يصدر عنه فعل فقط يتعلق بمفعول لا وجود لذلك المفعول الا يتعلق بالفعل به وهذا الفاعل يخصه ان فعله مساو لوجود ذلك المفعول أعني أنه اذا عدم ذلك الفعل لم يعدم المفعول واذا وجد ذلك الفعل وجد المفعول أي هما معا وهذا الفاعل أشرف وأدخل في باب الفاعلية من الاول لانه يوجد مفعوله ويحفظه والفاعل الآخر يوجد مفعوله ويحتاج الى فاعل آخر يحفظه بعد اليجاد وهذه حال المحرك مع الحركة والاشياء التي وجودها انما هو في الحركة فالفلاسفة فغلبا كانوا يفترون ان الحركة فعل الفاعل وان العالم لا يتم وجوده الا بالحركة قالوا ان الفاعل للحركة هو الفاعل للعالم وان له طرفه معين عن التحريك لابل العالم فعملوا بقياسهم هكذا العالم لم يعمل اوشئ وجوده تابع لفعل وكل فعل لا بد له من فاعل موجود بوجوده فأتجوز من ذلك ان العالم له فاعل موجود بوجوده فمن لم يزل عنده ان يكون الفعل الصادر عن فاعل العالم حادثا قال العالم حادث عن فاعل قديم ومن كان فعل القديم عنده قديما قال العالم حادث عن فاعل لم يزل قديما وفعله قديم أي لا أول له ولا آخر لانه موجود قديم بذاته كما تخيل لمن يصفه بالعدم (قال) مجيبه عن الفلاسفة فان قيل نحن الى قوله نعتيه بالمبدأ الاول (قلت) هذا كلام مقنع غير صحيح فان اسم العلة يقال باشتراك الاسم على الامل الاربعه أعني الفاعل والصورة والهيولى والمغايرة ولذلك لو كان هذا جواب الفلاسفة لكان جوابا مختلفا عنهم كانوا يستدلون عن أي علة أرادوا بقولهم ان العالم له علة ولذلك قالوا اردنا بذلك لسبب فاعل الذي فعله لم يزل ولا يزال ومفعوله هو فعله لكان هذا جوابا صحيحا على مذهبهم على ما قلناه غير معترض عليه ولوقوله اردنا به السبب الصوري لكان معترضان فرضوا صورة العالم قائمة به وان قالوا اردنا صورة مفارقة للمادة تجري قولهم على مذهبهم وان قالوا صورة هيولانية لم يكن المبدأ عندهم شيئا غير جسم من الاجسام وهذا لا يقولون به وكذلك ان قالوا هو سبب على طريق الغاية كان جاريا ايضا على اصولهم راذا كان هذا الكلام فيه من الاحتمال ما ترى فكيف يصح ان يجادل جوابا للفلاسفة قوله وتسمية المبدأ الاول على معنى انه لا علة لوجوده وهو علة لوجود غيره كلام ايضا مختل فان هذه التسمية تصدق على الفاعل الاول او على السماء بأمرها وبالجهة على أي نوع كان من الموجودات اذا فرض لا علة له ولا فرق بين هذا الاعتقاد واعتقاد الدهرية وقوله عنهم ايضا وشئت موجودا لعله لوجوده يقوم عليه البرهان القاطع على قرب كلام مختل ايضا فانه يحتاج ان يفصل الامل الاربعه ويبين ان في كل واحدة منها ولا علة له أعني ان الامل الفاعلية ترتقي الى فاعل أول والصورة الى صورة أولى والمادية

كما تنقطع حركة المسافر في كل مرحلة فلا بد للحركة من ذلك الحد من تصور آخر وارادة أخرى لانها حركة أخرى مقابلة في الوجود لما انقطع قبلا (وأما منعه للقدمه القائلة بانه اذا تصور الحركات تصور قوابله او لوزمها) فان أراد به ان مجرد تصورات الحركات لا يستلزم تصور لوازمها ذلك حتى لا شبهة فيه لانه كما قدح فيما ذكره من الدليل لا فيما قصده الحكم لانهم لا يدعون ذلك بل ينادون ان تصور الحركة مع جميع ماله مدخل في وجود تلك الحركة واذا تصورها وان أراد ان تصور الحركة مع جميع

ماله مدخل في وجود تلك الازم لا يوجب تصورهما فقولنا وليس هذا الاكقول القائل ان الانسان اذا تحرك وعرف حركته ينبغي
 ان يعرف ما يلزم من حركته في غاية السقوط ثم ان استبعد كون النفوس الفلكية عالمة بالجزئيات الحادثة الغير المتناهية حيث قال
 وكيف يجتمع في نفس مخلوق في حالة واحدة من غير تماثل علوم جزئية مفصلة لانها لا اعدادها ولا غاية لا حادها ثم ترقى من الاستبعاد
 الى ادعاء الضرورة في استحالة ٧٠ بقوله ومن لا يشهد له عقله باستحالة ذلك فليأس من عقله وانتم تعلم ان الاستبعاد

لا يفيد في مثل هذا المقام
 ودعوى الضرورة لا تسع
 في محل النزاع ثم ادعى أن
 الغالب على الظن أن
 النفوس الفلكية من
 نوع النفوس الانسانية
 وان لم يكن غالباً على الظن
 فلا أقل من انه محتمل عند
 العقل ولما لم يجز للنفوس
 الانسانية أن تدرك أموراً
 غير متناهية على سبيل
 التفصيل دعي احتمال عند
 العقل أن لا تكون النفوس
 الفلكية أيضاً عالمة بها
 وهذا يبطل دعواه
 القطع بما قطعوا به وان
 زعموا أن النفوس الانسانية
 من شأنها أيضاً أن تدرك
 جميع الاشياء الآن
 استعمالها بموارض البدن
 منها عن ذلك ولا مانع
 في النفوس الفلكية منها
 عدم المانع في النفوس
 الفلكية ولم لا يجوز أن
 يكون لها مانع كاشفاتها
 بهادة رب العالمين وغير
 ذلك مما هو أجلي وأعلى
 من عوائقنا وانتفاء
 الموانع التي فينا لا يدل
 على انتفاء الموانع كلها اذ لم
 يثبت انحصار المانع فيما
 عننا ولعل هناك مانعاً

الى مادة أولى والغائبة الى غاية أولى وبقى بعد هذا بيان ان هذه العلل الاربع الاخيرة ترتقي الى عللة
 أولى وهذا كله غير ظاهري من هذا القول الذي حكاه عنهم وكذلك القول الذي أتى به في بيان ان ههنا عللة
 أولى كلام مختل وذلك ان قوله فاننا نقول العالم موجود وكل موجود اما أن يكون له عللة أو لا عللة الى
 آخر قوله وذلك ان اسم العللة يقال بالاشتراك الاسم وكذلك مرور الاسباب الى غير نهاية فهو من جهة
 ما عندهم محتمل ومن جهة واجب عند الفلاسفة وذلك انه محتمل عندهم اذا كانت بالذات وعلى استقامة
 ان كان المتقدم منها شرطاً في وجود المتأخر وغير محتمل عندهم اذا كانت بالعرض ودوراً او اما اذ لم يكن
 فساد المتقدم شرطاً في وجود المتأخر وكان هنالك فاعل أول من مثل وجود المطر من الغيم والغيم عن
 الجرار والجار عن البحر فان هذا امر عندهم الى غير نهاية لكن ذلك ضروري بسبب أول وكذلك وجود
 انسان عن انسان الى غير نهاية لان وجود المتقدمات عندهم في أمثال هذه ليس هو شرطاً في وجود
 المتأخرات بل ربما كان الشرط فساد بعضها أو أمثال هذه العلل هي عندهم مرتبة لعللة أولى أزلية تنهت
 الحركة اليها في عللة من هذه العلل في وقت حدوث المعلول الاخير مثال ذلك ان سقراط اذا ولد
 أفلاطون فان الحرك لا تصحى التحريك عندهم في حين توليده اياه هو الفلك أو النفس أو العقل أوجيها
 أو الباري سبحانه ولذلك يقول ارسطو ان الانسان يولده انسان وكذا الافلاك بعضها عن بعض الى أن
 ترتقي الى محركها ومحركها الى المبدأ الأول فاذا ليس الانسان الماضي شرطاً في وجود الانسان لآتي كما
 ان لصانع اذا صنع مصنوعات متتابعة في أوقات متتابعة بالآلات مختلفة وصنع تلك الآلات بالآلات
 وتلك بالآلات آخر فان كون هذه الآلات بعضها عن بعض هو بالعرض وليس منها واحدة شرطاً في
 وجود المصنوع والآلات الأولى أعني المباشرة فالأب ضروري في كون الابن كما ان الآلة التي يباشر
 بها المصنوع ضرورية في كون المصنوع واما الآلة التي صنع بها تلك الآلة فهي ضرورية في
 كون الآلات المباشرة وأبست ضرورية في كون المصنوع الذي صنع الآلة بالعرض ولذلك ربما كان
 فساد الآلة المتقدمة شرطاً في وجود المتأخرة اذا فاعل المتأخرة من مادة المتقدمة مثل أن يكون
 انسان من انسان فسد توسط كونه نباتاً والنسب متباعدة وقد تقدم القول في هذا واما التي
 تجوز مرور العلل الى غير نهاية بالذات فهي الدهرية ومن يسلم هذا يلزمه أن لا يعترف بعللة فاعلة ولا
 خلاف عند الفلاسفة في وجود عللة فاعلة وقوله وان كان العالم موجوداً بنفسه لا عللة له فقد ظهر
 المبدأ الأول برهان الدهر بين وغيرهم معترفون بمبدأ أول لا عللة له وانما اختلأ عنهم في هذا المبدأ
 فالدهريون يقولون انه الفلك الكلي وغير الدهريين يقولون انه شيء خارج عن الفلك وان الفلك معلول
 وهو لا يفرقة ان فرقة تزعم ان الفلك فعل محدث وفرقة تزعم انه فعل قديم ولما كان هذا البيان مشتركاً
 للدهريين وغيرهم قال نعم لا يجوز أن يكون المبدأ الأول هي السموات لانها اعداد ودليل التوحيد بمنع يرد
 ان النظام الذي في العالم يظهر منه ان المدبر له واحد كما ان النظام الذي في الجيش يظهر منه ان المدبر له
 واحد وهو قائد الجيش وهذا كله كلام صحيح وقوله ولا يجوز ان يقال انه سماه واحداً أو جسم واحد أو
 خمس واحد وغيره لانه جسم والجسم مركب من هيولى وصورة والمبدأ الأول لا يجوز ان يكون مركباً
 (قلت) اما قوله ان كل جسم مركب من هيولى وصورة ليس هو مذهب الفلاسفة في الجرم السماوي

آخر عنهما هذا كلامه ولا يلتبس على ذي مسكة ان هذا الكلام لا يقدح في شيء من مقدمات الدلائل ولا
 يصلح معارضاً للدليل أيضاً اذ ليس معنى الاحتمال هنا الا ان العقل لا يحكم بالاختلاف في الحقيقة بل يجوز كلام من الاختلاف وهو دمه
 هي السواء به هذا القدر لا يثبت خلاف مطلوبهم أعني كون النفوس الفلكية غير عالمة بجميع الحوادث الجزئية واختلاف
 النفوس الفلكية والانسانية ليس من مقدمات دليلهم حتى يلزم من عدم القطع به عدم القطع بالمطلوب فان تم دليلهم ثبت مطلوبهم

ولا يقدح في ذلك الاحتمال وان لم يتم فالاعتراض هو منع المقدمات التي يتطرق اليها الشك أو النقص أو المعارضة وليس ما ذكره شيئا منها وان جعل ابتداء دليل على أن القول بان النفوس الفلكية عالمية بجميع الحوادث الجزئية التي لا تنتهى لا يقطع به فان القاطع به مبنى على القاطع في مقدمة لا يقطع العقل به بل نظن أن الامر على خلافها أو يتردد بيننا وبين نقيضها وهي أن النفس أعني الفلكية والانسانية مخالفتان في الحقيقة وانما قيل انه مبنى عليه لان النفوس الانسانية ٧١ لا يمكن لها أن تدرك أموراً غير

متناهية على سبيل التفصيل دفعة فلولم يقطع بتخالفهما في الحقيقة بل جازع عند العقل اشتراكهما في الحقيقة لم يقطع يكون النفوس الفلكية عالمية بها لا اشتراك افراد الطبيعة الواحدة فيما يجب ويمكن ويمتنع مع أن الحكماء ادعوا القاطع في أن النفوس الفلكية عالمية بجميع الحوادث الجزئية التي لا تنتهى يتجه المنع عليه بالانسان لم أن القاطع بان النفوس الفلكية عالمية بها مبنى على القاطع بتخالف النفسين (قوله) ادا النفوس الانسانية لا يمكن لها أن تدرك أموراً غير متناهية على سبيل التفصيل دفعة ممنوع لا بد له من دليل وعدم اطلاعه على الوقوع لاشي في الامكان فيكون ما ذكره آخرهم أنه يجوز أن يكون للنفوس ما يمنعها عن الاطلاع على جميع الحوادث خارجا عن قانون المناظرة هذا آخر الكلام في هذه الرسالة في الالهيات ويتلوه القسم الثاني وهو ومباحث الطبيعيات

الآن يكون هنالك هيولى باشتراك الاسم وانما هو شيء انفرد به ابن سينا لان كل مركب عندهم من هيولى وصورة محدث مثل حدوث البيت والخرقة والسماوات عندهم محدث بهذا النوع من الحدوث ولذلك سموها ازلية أي أن وجودها مع الارض وذلك انه لما كان سبب الفساد عندهم هو الهيولى كان مالم يسبب الفساد بذي هيولى بل هو معنى بسيط ولولا الكون والفساد الذي في هذه الاجرام لما لم ان تكون مركبة من هيولى وصورة لان الأصل ان الجسم واحد في الوجود كما هو في الحس فلولو لفساد هذه الاجسام اقضية انما بسيطة وان الهيولى هي الجسم فالجسم السماوي لما كان لا يفسد دل على ان الهيولى فيه هي الجسمية الموجودة بالفعل وان النفس التي فيه ليس لها اقوام بهذا الجسم لان هذا الجسم ليس يحتاج في بقائه الى النفس كما يحتاج اجسام الحيوانات وانما يحتاج الى النفس لان من ضروره وجوده أن تكون متنفسة بل لان الافضل من ضروريته ان يكون بالحالة الافضل والمتنفسة افضل من غير المتنفسة والاجرام السماوية لا اختلاف عندهم انه ليس فيها قوة الجوهر فليست ضرورية ذات مادة كما هي الاجرام السماوية فاما ان تكون كما يقول ثامسطيوس صوراً واما ان يكون لها مواد باشتراك وأنا أقول واما ان تكون هي المواد انفسها وتكون مواد حية بذاتها الاحية بحياة (قال أبو حامد) والجواب من وجهين الى قوله المتعدي بالذكر (قلت) يريدانهم اذ لم يقدروا ان يشتموا الوحدة ولا قدروا ان يشتموا الواحد ليس بجسم لانهم اذ لم يقدروا على نفي الصفات كان ذلك الاول عندهم ذاتا بصفات وما كان على هذه الصفة فهو جسم أو قوة في جسم ولزمهم ان تكون الاول التي لاعلة لها هي الاجرام السماوية وهذا القول لازم لمن يقول بالقول الذي حكاه عن الفلاسفة والفلاسفة ليس يحجبون على وجود الاول الذي لاعلة له بما نسب اليهم من الاحتياج ولا يزعمون أيضا انهم يهزون عن دلائل التوحيد ولا عن دليل نفي الجسمية عن المبدأ الاول وسأني هذه المسئلة فيما بعد (قال أبو حامد) والوجه الثاني وهو ان الخاص الى قوله لا أصل له (قلت) قوله ولكن لعل لاهلة واهلة العلة لاهلة وهكذا الى غير نهاية الى قوله وكل مسلك ذكرته في النظر يبطل عليكم تجوز دورات الاول لما شك وقد تقدم الجواب فيه حين قلنا ان الفلاسفة لا يجوزون عللا ومعلولات لانها لاهلة لا تؤدي الى معلول لاهلة له ويوجبونها بان عرض من قبل علة قديمة لكن لا اذا كانت مستقيمة ومعاولافي مواد لانها لاهلة لها بل اذا كانت دورا واما ما يحكمه عن ابن سينا انه يجوز نفوسا لانها لاهلة لها وان ذلك انما يمتنع فيما له وضع فكلام غير صحيح ولا يقول به أحد من الفلاسفة وامتناعه يظهر من البرهان العام الذي ذكرناه عنهم فلا يلزم الفلاسفة شيء مما ألزمهم من قبل هذا الوضع أعني القول بوجود نفوس لانها لاهلة بالفعل ومن أجل هذا قال بالتناسخ من قال ان النفوس متعددة بتعدد الاشخاص وانها باقية واما قوله ومابالهم لم يجوزوا اجساما بعضها فوق بعض بالمكان الى غير نهاية وجوزوا موجودات بعضها قبل بعض بالزياة الى غير نهاية وهل هذا الا تحكيم بارد فان الفرق بينهما عند الفلاسفة ظاهر جدا وذلك ان وضع اجسام لانها لاهلة لها مما يلزم منه ان يوجد ما لانها لاهلة كلا وان يكون بالفعل وذلك مستحيل والزمان ليس بذي وضع فليس يلزم عن وجود اجسام بعضها قبل بعض الى غير نهاية وجود ما لانها لاهلة بالفعل وهو الذي امتنع عندهم (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل

الفصل الثامن عشر في ابطال قولهم بوجود الاقتران وامتناع التفكك بين الاسباب العادية والمسببات ذهب الفلاسفة الى أن الطبائع الاجسام تارلوا فاما في موادها كالحرارة الحاصلة في مادة النار بسبب صورتها النوعية وفي مواد غير هيا أيضا كالاحتراق الحاصل في النطن من النار واعداد مواد غير هيا بواسطة الكيفيات الحاصلة منها في موادها كاعداد صورة النار لمادة الماء بواسطة كيفية الحرارة لقبول الصورة الهوائية وتلك الطبائع قد تكون علة تاما بفرادها لا نارا وقد تكون علة ناقصة تحتاج

تلك الآثار في حصولها عن تلك الطبائع الى امور اخرتها من اليها من الشرائط وارتفاع المواضع فاذا حصلت تتم العلة ويحصل الاثر من غير تخلف واذا تم استعداد المادة لقبول صورة او عرض بواسطة الامور المدة حصل فيها ما استعدت هي له من صورة او عرض اذا لمبدأنا في فاعليته لا يخل هناك ولا قصور في نفسه ولا تفاوت الامن جهة القابل فلا يتصور التخالف حينئذ لتمام القابل والفاعل واذا لم يحصل استعداد ٧٢ المادة فيمتنع حصول المعلوم بدون العلة التامة لا كما زعم بعضهم

من انهم انكر والمكان عدم حصول الشبع عند الاكل وعدم حصول عند الشرب وعدم حصول الاسهال عند تناول الدواء المسهل كيف وما ذكر من الاكل والشرب وتناول الدواء المسهل ليست عللا تامة لما يترتب عليها من الشبع ولري والاسهال فانه يجب وزان يتزاق الماء كقول المدة الى الامعاء دفعة من غير انضمام في المدة فلا يحصل الشبع وان يحصل في المسار يقاسد تمتنع نفوذ الماء الى الكبد فلا يحصل الري وان يحصل في البدن قوة قاهرة لـوى الادوية المسهلة فلا يحصل الاسهال الى غير ذلك بل هي اجزاء من العلة التامة فان اتفق وجود سائر اجزاء عللا التامة مع ما ذكر من الشرب والاكل وتناول المسهل ترتب وجودها على ما ذكر لامتناع التخلف عن العلة التامة والافلا (قال الامام الغزالي) وعلى هذا الاصل بنوا انكار بعض المجهزات المنقولة عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام كالوقوع

البرهان القاطع الى قوله خارجة عنها (قلت) هذا البرهان الذي حكاه عن الفلاسفة اول ما نقله من الفلاسفة ابن سينا على انه طريق خير من طريق القدماء لانه زعم انه من جوهر الموجود وان طريق القوم انه من اراض تابعة للبدا الاول وهو طريق اخذه ابن سينا من المتكلمين وذلك ان المتكلمين يرون ان من المعلوم بنفسه ان الموجود يتقسم الى ممكن وضروري وواجب ان الممكن يجب ان يكون له فاعل وان العالم بأسره لما كان ممكنا يجب ان يكون الفاعل له واجب الوجود هذا هو اعتقاد المعتزلة قبل الاشعرية وهو قول جيد ليس فيه كذب الا ما وضعوا من ان العالم بأسره ممكن فان هذا ليس معروفا بنفسه فاراد ابن سينا ان يجمع هذه القضية ويجعل المفهوم من الممكن ماله علة كما ذكر ابو حامد لو اذا سوح في هذه القضية لم تنته به القضية الى ما اراد لان قضية الموجود اول الى ماله علة والى ماله علة ليس معروفا بنفسه ثم ماله علة لا يتقسم الى ممكن والى ضروري فان فهم ماله الممكن الحق في افضى الى ممكن ضروري ولم يفيض الى ضروري له علة وانهم يمان بالممكن ماله علة وهو ضروري لم يلزم عن ذلك ان ماله علة فله علة واما ان يضع ان تلك له علة وان يمر ذلك الى غير نهاية فلا ينتهي الامر الى موجود لاهلة وهو الذي يعنونه بواجب الوجود لان يفهم من الممكن الذي وضعه بازاء ماله علة له الممكن الحقيقي فان هذه الكميات هي التي يستحيل وجود العلل فيها الى غير نهاية واما ان عني بالممكن ماله علة من الاشياء الضرورية فلم يتبين بعد ان ذلك مستحيل بالوجه الذي تبين في الموجودات الممكنة بالحقيقة ولا تبين بعد ان هذا ضروري يحتاج الى علة فيجب عن وضع هذا ان ينتهي الامر الى ضروري بغير علة الا ان تبين ان الامر في الجملة الضرورية التي من علة ومعلوم كالامر في الجملة الممكنة (قال ابو حامد) قلنا انما الممكن الى قوله الى التحكم المحض (قلت) وضع اسباب ممكنة لانها يلزم عنه وضع ممكن لفاعل له واما وضع اشياء ضرورية لاهل اعلل غير متناهية فانما يلزم عن ذلك ان يكون ما وضع ان له علة ليس له علة وهو صحيح الا ان المحال للالزام عن اسباب بهذه الصفة غير اللازم عن اسباب من طبيعة الممكن فلذلك ان اراد مريد ان يخرج هذا القول الذي استعمله ابن سينا مخرج برهان ان استعمل هكذا الموجودات الممكنة لا بد لها من علل تتقدم عليها فان كانت العلل ممكنة لزم ان يكون لها علل ومر الامر الى غير نهاية وان لم يكن هناك لزم وجود الممكن بلا علة وذلك مستحيل فلا بد ان ينتهي الامر الى علة ضرورية فاذا انتهت الامر الى علة ضرورية لم يتخل هذه العلة الضرورية ان تكون ضرورية بسبب او بغير سبب فان كانت بسبب سئل ايضا في ذلك السبب فاما ان السبب فاما ان ينتهي الامر الى سبب ضروري بلا سبب اي بنفسه وهذا هو واجب الوجود ضرورة في هذا النوع من التمهيل يكون البرهان صحيحا واما اذا خرج المخرج الذي اخرج ابن سينا فليس يصح من وجوه احدها ان الممكن المستعمل فيه هو باشتراك الاسم وقسمة الموجودات الى ما هو ممكن والى ما هو غير ممكن ليس يصح اعني انها ليست قسمة تحصر الموجودات وحدها واما قوله في الرد على الفلاسفة فنقول كل واحد ممكن على معنى ان له علة زائدة على ذاته والكل ليس ممكن على معنى انه ليس له علة زائدة على ذاته خارجة منه يريدون اذا سلم الفلاسفة انهم اغايهون بممكن الوجود ماله علة وبواجب الوجود ماله علة فله علة قيل لهم لا يمتنع على

في النار من غير احتراق مع بقاء النار على طبيعتها وبقاء البدن على حقيقة وقلب العصا من احياء الموتى واولوا ما وقع في القرآن المجيء من امثال ذلك كتابهم احياء الموتى بازاء الموت الجهل بحياة العلم وتلقف العصا من احياء الموتى بباطل المجيء لاهية الطاهرة على يد موسى عليه الصلاة والسلام شجبات المنكرين الى غير ذلك فنقول لهم اول ما يزعمون ان الطبائع علل تامة اما بانفسها او مع امور تنضم اليها من وجود الشرائط وارتفاع

اصولكم

الموانع لما يترتب عليه من الآثار وأيضاً لكم دلائل على ما ذكرتم من المشاهدة والترتب دائماً أو كثيراً بين ما تزعمونه من اللاهوتيين ما تزعمونه من معلومات ومن البين المكشوف ان ترتب الشيء على الشيء دائماً أو كثيراً وهو المسمى بالدوران لا يدل على العلية ولم لا يجوز ان يكون المبدأ أجرى عادية مختلج الاحتراق عقيب عمارة النار من غير ان يكون لها مادة الناردخل في الاحتراق وكذا في جميع المترتبات (وأما القول) بان المبدأ لا يتصور فيه احراء المادة بناء على أنه موجب بالذات لا فاعل ٧٣ بالاختيار وارجاء العادة انما يتصور فيها هو فاعل بالاختيار فقد

عرفت فساد منها في صدر الكتاب ثم نقول لهم ما ذكرتم من الاستعداد ووجوب الفرض عند تمامه وامتناعه بدونه مبني على كون المبدأ موجباً بالذات وقد فرغنا عن ابطال دليلكم عليه فيما سبق (لا يقال) لو لم يتوقف وجود الأثر على الاستعداد لما جزمنا بان الكتب التي في حجر تالم تنقلب انما سافض لا ولا أو ان البيت لم تنقلب ذهبا أو فضة (لا نقول) أولاً ما ذكرتم من ترك الإلزام فان المواد العنصرية مطبوعة عندكم للحركات الفلكية والاضلاع التي تحدث بها اذهى مباد لاستعداداتها المصور والاهراض في الجائز ان يحدث وضع غريب فلكي لا يحدث مثله في ألوف من السنين يقتضي حصول الاستعداد في مواد الكتب التي في حجر التبول صورية الإنسان وفي مواد أواني البيت بمحصل الصورة الذهنية وهذا الاحتمال

أصولكم ان تكون معلولات لانهاية لها وتكون الجملة واجبة الوجود فان من أصولهم انهم يجوزون ان يكون حكم الجزء غير حكم الكل والجميع وهذا القول الاختلال فيه من وجوده لم يجدوا انهم لا يجوزون عللاً بالذات غير متناهية على ما تقدم سواء كانت العلل والمعلومات من طبيعة الممكن أو من طبيعة الضروري على ما تبين من قولنا والاختلال الذي لزم ابن سينا في هذا القول انه قيل له اذا قسمت الموجود الى ممكن الوجود واجب الوجود وعين بالممكن الوجود ماله علة وبالواجب ماله ليس له علة لم يمكن تبين على امتناع وجود عمل لانهاية لها لانه لزم من وجودها غير متناهية ان تكون من الموجودات التي لا علة لها فتمتكون من جنس واجب الوجود لا سيما انه يجوز عندكم ان يتقدم الازلي أسباب لانهاية لها كل واحد منها حادث وانما عرض لهذا القول هذا الاختلال بقسمة الموجود الى ماله علة له والى ماله علة ولو قسمه على النحو الذي قسمناه لم يكن عليه شيء من هذه الاعترافات وقوله ان القدماء يسمون انه قد يتقدم قديم على الاغاية له نحو زهرهم دورات لانهاية لها هو قول فاسد فان هذا انما يقال عليه اسم القديم مع القديم الذي هو واحد باشتراك وقوله (فان قيل) فهذا يؤدي الى ان يتقوم واجب الوجود بمكان الوجود (قلنا) ان أردتم بالواجب والممكن ما ذكرناه فهو نفس المطلوب فلا نسلم انه محال يريد انهم ان أرادوا بالواجب ماله علة له وبالممكن ماله علة فلا نسلم انه يستحيل ان يتقوم ماله ليس له علة بعمل لانهاية لها لان انزالها ان ذلك مستحيل هو رفع العمل لانهاية لها وانزالكم واجب الوجود على تقييدكم انتم انتم انتاجها ثم قال وهو كقول القائل يستحيل ان يتقدم الى قوله ولا يصدق على المجموع يريد انه لا يستحيل ان يتقوم ماله علة له بمعلومات غير متناهية كما يتقوم القديم عندكم بالحوادث التي لانهاية لها فان الزمان عندكم قديم وهو يتقوم بازمنة محدثة وكذلك حركة الفلك عندكم قديمة والدورات التي تقوم منها غير متناهية بل هم أشد الناس انكاراً لهذا وانما هذا من قول الدهرية وذلك ان المجموع لا يخلو ان يكون من أشخاص متناهية كائنة فاسدة أو غير متناهية فان كان من متناهية فالكل متفق على أن الجنس كائن فاسد وان كان من أشخاص غير متناهية فان الدهرية تضع أنه ممكن وواجب أن يكون المجموع أزلياً من غير علة تو جد عنه وأما الفلاسفة فانهم يجوزون ذلك ويرون أن مثل هذه الاجناس من جهة ما يتقوم بانها من جهة ممكنة كائنة فاسدة انه لا بد لها من سبب خارج من جهة تادائم أزلي هو الذي من قبله استفادت هذه الاجناس الازلية ولا يزعمون أيضاً أن استحالة علل لانهاية لها هي من قبل استحالة تقدم القديم على لانهاية له فهم يقولون ان كون الحركات المختلفة بالجنس ههنا دالة لا تخل هو ان ههنا حركة واحدة بالعدد أزلية وان السبب في أن ههنا اجناساً كائنة فاسدة بالاجزاء أزلية بالكل ان ههنا وجوداً أزلياً بالجزء والكل وهو الجرم السماوي والحركات التي لانهاية لها انما صارت أبدية بالجنس من قبل حركة واحدة بالعدد متصفة لدائمتها وهي حركة الجرم السماوي وليس حركة السماء وثلاثة من دورات كثيرة الا في الذهن فقط وحركة الجرم السماوي انما استفادت الدوام وان كانت كائنة فاسدة بالاجزاء من قبل محرك لا يمكن فيه ان يحرك تارة ولا يحرك أخرى ومن قبل محرك لا يمكن فيه أيضاً ان يحرك شيئاً أو يمكن حينئذ من جهة ما هو محرك كما يلقي ذلك في الحركات التي لدينا ومذهب الناس في الاجناس ثلاثة مذاهب مذهب من يرى ان كل جنس فهو كائن

١٠ - تهافت ابن رشد لا يمكن دفعه بغيره ان طاع وثانياً بان العلم بدم الانقلاب ليس بمستند الى العلم بتوقف وجود الأثر على الاستعداد حتى يلزم من انتفاءه انتفاءه فان الصبيان والعوام يحصل لهم جرم بدم الانقلاب بل لو جاوز مجوز الانقلاب عندهم سفوه ونسبوه الى الجنون مع أنه ليس لهم علم بالاستعداد ولا بتوقف حصول الأثر عليه بل هو علم ضروري يخالفه الله تعالى فينا عند استمرار العادة بها فان خرق الله تعالى العادة بايقاع الانقلاب في زمان خرق العادات سلب هذه العلوم عن الـ قل

ولا يخافه على ان ما ذكر ثم من ان حصول الاثر يتوقف على الاستعداد ولا يحصل بذاته فيمتنع تحله عند عدم استعداد المادة على تقدير تمامه لا يصلح وجه الانكار المجهزات المنقولة عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام بطريق اتواتر فان نفس النبي عليه الصلاة والسلام لها قوة تصرف في الاجسام العنصرية وان هيولى الاجسام العنصرية مطيعة لها على اعترافكم وحينئذ لم لا يجوز ان يحصل للنار بواسطة تصرف نفس النبي ٧٤ فيها صفة مانعة عن التأثير في بدنه مع بقائها على حقيقة الخصوصية او يحصل لبدنه

صفة مانعة لتأثير النار فيه فان انرى من يطلى بدنه بالطلق ثم يقف على تدور موقدة لا يتأثر فيه وكذا نرى القطنه تغرس في بعض الاشربة المعهولة بالصبيغة ثم تغرب من النار فتعلق النار بتلك الرطوبة وتشتعل ولا تحترق القطنه البتة والذي لم يشاهد ما ذكرناه ينكره وليس انكار الخصم لاقائه ابراهيم عليه السلام في النار مع عدم الاحتراق الا من قيل ان النار ما ذكرنا وكذلك قلب العصاة بآيات احياء الموتى فانهم لم ان العناصر اذا امتزجت وتفاعلت واستعدت لقبول الصورة النباتية من منها النبات ثم انه يستحيل دماغه اكل الحيوان واستمرائه ثم يستحيل الدم منيما ثم ينصب الى الرحم فيحصل فيها استعداد الصورة الحيوانية فتفيض من مدتها فتصير حيوانا (واما ان استعداد الصورة الحيوانية لا يحصل الا بهذا الطريق) فلا علم لانهما ولعل هناك طريقا آخر

فاسد من قبل انه ينتهي الى انخص ومذهب من يرى ان من الاجناس ما هي ازلية اى لا اول لها ولا آخر من قبل ان يظهر من امرها انها من اخص غير متناهية وهؤلاء قسمان قسم قالوا ان اخص هذه الاجناس انما هو لها الدورام من علة ضرورية واحدة بالعدد والحقه ان تعدد مرات لانهاية لها في الزمان الذي لانهاية له وهؤلاء هم الفلاسفة وقسم اعتقدوا ان وجود اخصها هو غير متناهية كاف في كونها ازلية وهم الدهر بقف على هذه الثلاثة الآراء فلهذا الاختلاف هو راجع الى هذه الثلاثة اصول في كون العالم ازلية او غير ازلية وهل له فاعل او لا فاعل له وقول المتكاملين ومن يقول بحديث العالم طرف وقول الدهرية طرف آخر وقول الفلاسفة متوسط بينهم واذا تقرر هذا كله فقد تبين لك ان من يقول ان من يجوز هذا لانهاية لها ليس يمكن ان يثبت علة اولى قول كاذب بل الذي يظهر ضد هذا وهو انه من لا يعترف بوجود علة لانهاية لها لا يقدر ان يثبت علة اولى ازلية لان وجوده معلولات لانهاية لها هي التي اقتضت وجوب علة ازلية من قبلها استفاد وجود لانهاية له والافتقار كان يجب ان تنتهي الاجناس التي كل واحد من اخصها محدث وبهذا الوجه فقط يمكن ان يكون القديم علة للحوادث واجب وجود الحوادث التي لانهاية لها وجود اول قديم واحد سبحانه لا اله الا هو (قال ابو حامد) جميعا عن الفلاسفة في الاعتراض الذي وجهه عليهم (فان قيل) الدورات ليست موجودة الى قوله اذا فرضوا وجودين ثم قال ابو حامد والجواب ان هذا الاشكال الى قوله لانهاية لها (قلت) اما جوابه عن الفلاسفة بان ماسلف من الدورات معدومة وكذلك ماسلف من صور العناصر المتكون بعضها عن بعض معدومات والمعدوم لا يتصف بالانهاية ولا بعدم التناهي فليس يجواب صحيح وقد تقدم ذلك وما تشكك به عليهم من امر اعتقادهم في النفوس فليس شئ من ذلك من مذاهب القوم والنقله من مسئلة الى مسئلة فقل سقطاى واقه اعلم بالصواب (المسئلة الخامسة) في بيان مجزهم عن اقامة الدليل على ان الله تعالى واحد الى قوله لا بد ان يكون واحدا (قلت) فهذا القول الذي اوردته ابو حامد (ثم قال ابو حامد بجميعا لهم على طريق المناقضة) قلنا قواكم نوع وجوب الى قوله لغير ذاته محال (قلت) هذا المسلم في التوحيد هو مسلمك انقرديه ابن سينا وليس هو مسلكا لاحد من قدماء الفلاسفة وهو مؤلف من مقدمات عامة مقولة بالاشتراك فيدخلها من احد ذلك المعاندة كثير ولكن اذا فصلت تلك المعاندة وهن المقصود منها قربت من الاقوال البرهانية فقول ابي حامد في التقسيم الاول انه تقسيم فاسد قول غير صحيح وذلك انه قال ان المفهوم من واجب الوجود مالا علة له ولو قال قائل فيما لا علة له اما ان يكون لا علة له لذاته او لا علة له لكان قولنا مستحيلا فكذلك قول القائل واجب الوجود لا يخلو ان يكون واجب الوجود اما لذاته واما لعلته وليس الامر كذلك وانما معنى القول بل كونه واجب الوجود طبيعة تخصه من حيث هو واحد بالعدد والطبيعة مشتركة له واغیره مثال ذلك ان تقول هل عمر وانسان من جهة انه عمر واومن جهة طبيعة مشتركة له ونظرا لدان كان انسانا من جهة ما هو عمر وليس توجد الانسانية لغيره وان كان من جهة طبيعة مشتركة فهو مركب من طبيعتين عامة وخاصة والمركب معلول واجب الوجود ليس له علة فواجب الوجود واحد فانه اذا خرج القول هذا المخرج كان قول ابن سينا وقوله والسبب المحض لا يكون له سبب ولا يقال فيه انه لذاته او لذاته كالا غير صحيح ايضا لان الشئ قد يسبب عن الشئ اما معنى بسيط يخصه وهو الذي

لحصول استعداد الصورة الحيوانية لانه يحصل لتلك المادة بواسطة نفس النبي عليه الصلاة والسلام في اقرب مدة ما نرى ان بعض الحيوانات كما يحصل بالنسبة والدي حصل بالتولد ايضا كالخيمة المتولدة من الشعرا اذا ألقى في الماء الراكد وبقي فيه زمانا طويلا ومن العناكب اذا ذقت وجعلت كالمرهم وابت في صوف ودفنت في الزبل اربعين يوما وانما المتولد من الطين والعقرب المتولد من الباذر وج مع حصولها بالتولد ايضا وقد يكون حصول بعضها من المواد العنصرية في

أقرب مدة كالغضادع التي تنزل مع المطر في بعض الاوقات فان اسعداد مادتها لقبول صورتها يحصل في الجوف في مدة يسيرة اذ من المعلوم أن الاجزاء الارضية المجتمعة القابلة لان يحل في صورته الضد فع لا تلبث في الجوة مدة متداهم فقد تبين ان طرق الاستعداد مختلفة لا تضبطها الا قوة البشرية ولا تهمهم انهم أين يلم انتفاء الاستعداد في مادة الهه او مادة الميت لقبول الحياة حتى يحزم بعدم انقلاب العصاة باننا وعدم حصول الحياة في بدن الانسان بعدما كان ميتا وما ان كان ٧٥ هذا الاصل في الحوصله والانسان

بالوجودات الغالبة والذهول عن أسرار الله تعالى في الخلقة ومن استقر أعجائب المعلوم يستمد من قدرة الله تعالى ما يحكي من معجزات الانبياء عليهم الصلاة والسلام بحال من الاحوال (لا يقال) لو جاز انقلاب العصاة انما لجاز انقلاب الجوهر عرضا وبالعكس اذ ليس في العقل استحالة أحدهما أدنى من استحالة الآخر (لانا نقول) انقلاب العصاة انما من قبيل انقلاب الماء هواء فان بينهما مادة مشتركة تخلف صورة أحدهما وتلبس بصورة الآخر ولا نزاع في جواز ذلك بحال ما ذكرت اذ ليس بين الجوهر والعرض مادة مشتركة هي خرمه ما حتى يمكن الانقلاب بان يتخلع صورة أحدهما ويلبس صورة الآخر والانقلاب فيما ذكر لا يتصور الا بان يكون أحدهما بعينه هو الآخر واستحالة ذلك ضرورية وقد بينه علما بان الجوهر اذا انقلب عرضا فان عدم الجوهر ووجد العرض

ينبغي أن يفهم من ههنا من ذاته واما الصفة غير خاصة له وهو الذي ينبغي أن يفهم من ههنا من اسم العلة وقوله ان هذا ليس يصدق في الصفات التي على طريق الابواب فضع لاعتني التي تكون على طريق السلب ومعاندة ذلك بالمثال الذي أوردته من السواد واللونية وذلك ان معنى قوله هو ان قولنا في السواد انه لون لا يقسم الصدق والكذب عليه قول القائل اما أن يكون لونا لذاته اوله بل كذا القولين كاذبان وذلك انه لو كان لونا لذاته لم أن لا تكون الجمرة لونا كما كان ان كان عمره واننا لذاته لم أن لا يكون خالد انسانا وان كان لونا له لم أن تكون تلك الصفة زائدة على الذات وكل ما هو زائد على الذات أمكن أن يتصور نفسه دون الزائد فليز هذا الوضع أن يتصور السواد من غير لونية وذلك مستحيل وهو كلام مغلط ففسطائي للاشتراك الذي في اسم العلة وفي قولنا لذاته وذلك انه اذا فهم من الذات مقابل ما بالعرض كان صادقا قولنا ان اللون موجود للسواد بذاته ولم يتمتع أن يكون موجودا لغيره أي للجمرة واذا فهم من قولنا انه موجود للسواد لعله أي لمعنى زائد على السواد أعني لعله خارجة عن الشيء لم يلزم عنه أن يتصور السواد دون اللونية لان الجنس معنى زائد على الفصل والنوع وليس يمكن أن يتصور النوع أو الفصل دون الجنس وانما يمكن ذلك في الزائد الذي هو عرضي لافي الزائد الجوهرى وعلى هذا يقسم الصدق والكذب قولنا ان اللون موجود للسواد بذاته اوله لعله أي ان اللون لا يتخلو اما أن يكون موجودا للسواد بما هو نفس الزائد أو بما هو معنى زائد على السواد وهذا هو الذي أراد ابن سينا بقوله ان واجب الوجود لا يتخلو أن يكون واجب الوجود معنى يخصه في نفسه اوله معنى زائد على نفسه لا يخصه فان كان معنى يخصه لم يتصور هنالك موجودان اثنين كل واحد منهما واجب الوجود وان كان معنى بهم كان كل واحد منهما مركبا من معنى وهم معنى يخص والمركب غير واجب الوجود لذاته وان كان هذا هكذا فقول أي حامد في الذي يمنع أن يتصور موجودان اثنين كل واحد منهما واجب الوجود وكلام مستحيل فان قيل انه قد قلت ان هذا هو قريب من البرهان والظاهر منه البرهان فقلنا انما قلنا ذلك لان قوة هذا البرهان هي قوة قول القائل ان المغايرة بين الاثنين المفروضين واجبي الوجود لا يتخلو أن تكون مغايرة اما بالانحصار في مشتركان في الصورة النوعية واما بالنوع في مشتركان في الصورة الجنسية وكلا المغايرتين انما يوجبان ركبات ونقصان هذا عن البرهان انه قد تبين ان ههنا موجودات تتغير وهي بسيطة لاتغير النوع ولا تفر الانحصار وهي العقول المغايرة لكن تبين من أمرهم انه يجب أن يكون فيها المتأخر في الوجود والمتقدم والاليم عقل ههناك تغاير أصلا وبرهان ابن سينا يتم على هذا الوجه واجب الوجودان كان اثنين فلا يتخلو أن تكون المغايرة التي بينهما بالعدد أو بالنوع أو بالتقدم والتأخر فان كانت المغايرة التي بينهما بالعدد كانا متفقين بالنوع وان كان التغاير بالنوع كانا متفقين بالجنس وعلى هذين النوعين يلزم أن يكون واجب الوجود مركبا وان كان التغاير الذي بينهما بالتقدم والتأخر وجب أن يكون واجب الوجود واحدا وهو العلة لجمها وهذا هو الصحيح فواجب الوجودان واحد والاليم يكن ههنا غير هذه الاقسام الثلاثة بطل منها الاثنان وضع القسم الذي يوجب انفراد واجب الوجود بالوحدانية (قال أبو حامد) مسلكتهم الثاني ان قالوا فرضنا الى قوله عندهم (قلت) لم يشعروا أبو حامد بالاختلال الذي في هذا المسلك الثاني فأخذت بكلام معهم في تجويز الكثرة بالحد على واجب الوجود

فلم ينقلب أحدهما الى الآخر بل انعدم أحدهما ووجد الآخر وان لم يتقدم بل وجد مع العرض فلم ينقلب ايضا بل انضاف اليه أمر آخر وان لم يتقدم ولم يوجد العرض فهو على ما كان ولا انقلاب ايضا ونحن لم نرى كتب أحد من الحكماء الذين يعتد بشأنهم ما يدل على انكار امثال هذه المعجزات لكن البعض من عوام المتفلسفة وهم جهل الذين لم يمارسوا العلوم قد جرت عاداتهم بانكار امثال ههذه المعجزات بل كل ما كان على خلاف العادة المألوفة والمناهج المطردة وغرضهم من ذلك التميز عن العوام في عدم الاعتراف بكل

ما قال ورثتهم الشيخ أبو علي قد استحسن طريقتهم ووزيف سيرتهم حيث قال أياك وإن يكون غيرك عن العامة هو أن تكون منكرا
 لكل شيء فإن ذلك طيش وعجز وليس الخرق في تكذيبك ما لم تعرف امتناعه بالبرهان دون الخرق في تصديقك ما لم يبين يدك
 سنة واعلم أن في الطبيعة عجائب ولا تقوى المبالغة الفعالة ولا قوى السافلة المنفعة الاجتماعية على غرائب نظم يلزم على أصولهم أنكار
 أنشاق القمر لا امتناع الخرق والحركة ٧٦ المستقيمة عندهم على الفلكيات هذا وتفصيل ما ذكره في أمر المجربات هو أنهم

التي تفهمها عنه ورأى أن يحلها مسألة على حدتها لأن المتكلمين من الأشعرية يجوزون على المبدأ
 الأول الكثيرة إذ يجعلونه ذاتا وصفات والاختلال الذي في هذا المسلك الثاني أن المتباينة قد تباين في
 جوهرهما من غير أن يتفق في شيء إلا في اللفظ فقط وذلك إذا لم يكونا متفقين في جنس أصلا لا قريب
 ولا بعيد مثل اسم الجنس عند الفلاسفة المقول على الجنس السماوي والجسم الفاسد ومثل اسم الوجود
 القول على الأمور الكائنة الفاسدة واللازلية فإن أسماء هذه اللفاظ هي أسماء تدخل الأسماء
 المشتركة منها في الأسماء المتواطئة فاذن ليس يلزم في الموجودات المتباينة أن تكون مركبة ولما
 اقتصر أبو حامد في جوابه في هذا المسلك على هذا القدر الذي ذكره أخذ بقدر أول مذهبهم في
 التوحيد ثم يروم معانديهم (قال أبو حامد) حكاية عن الفلاسفة بل زعموا أن التوحيد الذي قوله لا يكون
 واجبا (قلت) فهذا ما حكاه أبو حامد من أقوال الفلاسفة في نفي الكثرة عن الواحد وهو بعد ذلك يشرع
 في تقرير ما ناقضوا به أنفسهم في هذا المنهى وينبغي لنا نحن أن ننظر أولا في هذه الأقاويل التي ينسبها
 إليهم ونبين مرتبتها في التصديق ثم نشير إلى النظر فيما يذكره من مناقضتهم ثم إلى النظر في عند ذاتهم
 التي استعملوها معهم في هذه المسئلة فأول ضروب الانقسام التي ذكران الفلاسفة بنفوتها عن الأول هو
 الانقسام بالسكينة تقديرا أو وجودا وهو متفق عليه عند كل من يعتقد أن المبدأ الأول ليس بجسم
 سواء من اعتقد أن الجسم مركب من أجزاء لا تحجز أو أنه غير مركب منها والبرهان على هذا هو البرهان
 على أنه ليس بجسم وسيأتي الكلام على هذا البرهان وأما النوع الثاني فهو الانقسام بالكيفية كأنقسام
 الجسم إلى الهولي والصورة وهذا على مذهب من يرى أن الأجسام مركبة من مادة وصورة وهو
 مذهب الفلاسفة وليس هذا موضع التكلم على تصحيح أحد المذهبين وهذا الانقسام ينتمي عن الأول
 أيضا عند كل من اعتقده أنه ليس بجسم وأما انتفاء الجسمية عن الأول من جهة ماهو واجب الوجود
 بذاته فسيأتي الكلام في تعريف مرتبة القول المستعمل في ذلك على التمام وذلك أن قوله أن واجب
 الوجود مستغن عن غيره أعني أنه لا يتقوم بغيره والجسم يتقوم بالصورة والهولي وكل واحد من
 هذين أيضا واجب الوجود لأن الصورة غير مستغنية عن الهولي والهولي أيضا غير مستغنية عن
 الصورة هذا وفيه نظر وذلك أن الجسم السماوي عند الفلاسفة ليس مركبا من مادة وصورة وإنما هو
 عندهم بسيط فقد فطن أنه يصدق عليه أنه واجب الوجود بجوهره وستأتي هذه المسئلة ولست أذكر
 أحدا من الفلاسفة اعتقد أن الجسم السماوي مركب من مادة وصورة كالاجسام البسيطة التي دونه
 إلا ابن سينا فقط وقد تكلمنا في هذه المسئلة في غير ما وضع وسنتكلم فيها فيما سيأتى وأما البيان
 الثالث وهو نفي الصفات عن واجب الوجود لأن هذه الصفات إن كانت واجبة الوجود والذات واجب
 الوجود كان واجب الوجود أكثر من موجود واحد وإن كانت معلولة عن الذات لم أن لا تكون
 واجبة الوجود فيكون من صفات واجب الوجود ما ليس واجب الوجود أو يكون هذا الاسم
 يشتمل على ماهو واجب الوجود وغير واجب الوجود وذلك مستغن عن فهم فانه بيان قريب من أن
 يكون حقا إذا سلم أن واجب الوجود يدل ولا يدل على موجود في غير مادة فإن الموجودات التي ليست
 في مادة وهي القائمة بذاتها من غير أن تكون أجساما ليس يمكن أن يتصور فيها صفات ذاتية تتقوم بها

قالوا لا لغوس الانسانية
 اطلاعا ما على الغيب في
 حال المنام وليس أحد
 من الناس الا قد جرب
 ذلك من نفسه بهارب
 أوجه التصديق الآن
 يكون فاسدا المزاج وقاصر
 قوى التخيل والتذكر
 وليس ذلك الاطلاع
 بسبب الفكر اذا فكر في
 حال اليقظة التي هو فيها
 أمكن بقصر عن تحصيل
 مثل ذلك فكيف في حال
 النوم بل بسبب ان النفوس
 الانسانية لها مناسبة
 جنسية الى المبادئ العالمية
 المنتشرة بجميع ما كان
 وما سيكون وما هو كائن
 في الحال ولها ان تتصل
 بها اتصالا روحانيا وان
 تنعش بها وهو مرتسم فيها
 بما استمدت هي له الآن
 اشتغالها بالحواس
 الظاهرة والباطنة
 واستغراقها في تدبير
 البدن عنما عن اتصالها
 بها وانتقاشها بها هو
 هو مرتسم فيها لان اشتغال
 النفس ببعض أفعالها
 عنها عن الاشتغال بغير
 تلك الأفعال وليس لها
 سبيل الى إزالة هوائها

النفس بالسكينة عن الانتقاش بما في المبادئ العالمية لأن أحد المعتقدين هو اشتغال النفس بالبدن
 ولا يمكن لنا إزالة هذا العائق بالكلية مادام البدن صالحا لتدبيرها إلا أنه قد يسكن أحد الشاغلين في حالة النوم فإن الروح ينتشر
 الى ظاهر البدن بواسطة الشرايين وينصب الى الحواس الظاهرة حالة الانتشار ويحصل الإدراك بها وهذه الحالة هي اليقظة
 فتشتغل النفس بتلك الإدراكات حينئذ فإذا انجذب الروح الى الباطن يرجع عن الحواس الظاهرة بعد انصبابه الى الغمط

هذه الحواس وهذه الحالة هي النوم وبمعطالها يخف أحد شواغل النفس عن الاتصال بالمبادئ العالية والانتعاش ببعض تأفها
فتصل حينئذ بتلك المبادئ اتصالا روحانيا ويرسم في النفس بعض ما انتعش في تلك المبادئ مما استمدت هي لان تكون منتقشة
به كالمرآيا اذا حوذي بعض ما به منقش في بعضها ما يتسع له ما انتعش في البعض الآخر والقوة المخيلة جبلت بحكمة لما ارد
عليها ان تعكس تلك المعاني المنتقشة في النفس بصورة جزئية مناسبة لطاغم تصوير ٧٧ تلك الصور الجزئية منطبعة في

الحس المشترك فتصير
مشاهدة وهذه هي الرؤيا
الصادقة ثم ان الصور التي
تركها القوة المخيلة ان
كانت شديدة المناسبة
لتلك المعاني المنطبعة في
النفس حتى لا يكون بين
المعاني التي ادركتها النفس
وبين الصور التي ركبتهما
القوة المخيلة تفاوت الا
في الكلية والجزئية كانت
الرؤيا غنية عن التعبير
وان لم تكن شديدة
المناسبة الا انه مع ذلك
يكون بينهما ما مناسبه
بوجه ما كانت الرؤيا
محتاجه الى التعبير وهو
أن يرجع من الصورة
التي في الخيال الى المعنى
الذي صورته المخيلة بتلك
الصورة (واما) اذا لم يكن
بين المعنى الذي ادركته
النفس وبين الصورة التي
ركبها القوة المخيلة
مناسبة أصلا لكثرة
انتقالات المخيلة من
صورة الى صورة الى أن
ينتهي الى صورة لا تناسب
المعنى الذي ادركته النفس
أصلا فهذه الرؤيا من
قبيل أضغاث الأحلام
ولهذا قالوا لا اعتماد على

الذات فضلا عن أن يتصور فيها صفات زائدة على الذات وهي الصفات التي تسمى أعراضا لانها اذا
توهمت مرتفعة لم ترفع الذات بخلاف الصفات الذاتية ولذلك يصدق قول الصفات الذاتية على الموصوف
على أنها هي ولا يصدق قول الصفات الغير الذاتية عليه الا بالاشتقاق الاسم فلا نقول في الانسان انه
عالم كما نقول فيه انه حيوان وانما نقول فيه انه عالم بوجود أمثال هذه الصفات فيم ليس بجسم مستحيل
لان طبيعتها طبيعية غريبة عن الموصوف بها ولذلك سميت أعراضا وعزت عن الموصوف في النفس
وخارج النفس (فان قيل) ان الفلاسفة يعتقدون ان النفس فيها أمثال هذه الصفات وذلك انهم
يعتقدون انها ادراك مريدة محركة وهم يعتقدون مع هذا انها ليست بجسم والحواس انهم ليس برون
ان هذه الصفات هي للنفس زائدة على الذات بل برون انها صفات ذاتية ومن شأن الصفات الزائدة
أن لا يتكرر بها الموضوع الحامل لها بالفعل بل انما يتكرر بالجهة التي يتكرر المحدود بأجزاء الحدود
وذلك أنها هي كثره ذهنية عندهم لا كثره بالفعل خارج النفس ومثال ذلك ان هذا الانسان حيوان
ناطق وليس النطق والحياة كل واحد منهما ما اعتبر عن صاحبه فيه خارج النفس بالفعل واللون
والشكل فيه خارج النفس ولذلك يلزم من يسلم ان النفس ليس من شرط وجودها المادة لا يسلم انه
يوجد في الموجودات المفارقة لها هو واحد بالفعل خارج النفس كثير بالحدود وهذا مذهب النصارى
في الاقسام الثلاث وذلك أنهم ليس برون انها صفات زائدة على الذات وانما هي عندهم متكررة بالحد
وهي كثره بالقوة لا بالفعل ولذلك يقولون انه ثلاثة لا واحد أي واحد بالفعل ثلاثة بالقوة وسنجد
الشناعات والحالات التي تلحق من يضع ان المبدأ الاول ذو صفات زائدة على ذاته وأما الكثرة الاربعة
وهي الكثرة التي تكون للشي من قبل جنسه وفصله فهي قريبة من الكثرة التي تكون للشي من قبل
جنسه وفصله فهي قريبة من الكثرة التي تكون للشي من أجل مادته وصورته وذلك ان الحدود انما
توجد للركبات من المادة والصورة لا للبسائط فلا ينبغي أن تختلف في انتفاء الكثرة الحدية عن المبدأ
الاول تعالى وأما الكثرة الخامسة وهي تعدد الماهية والآنية فان الآنية في الحقيقة في الموجودات هي
معنى ذهني وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس وما يدل عليه فهو مرادف للصادق
وهي التي تدل عليه الرابطة الوجودية في القضايا الجلمية فان غلط الوجود يقال على معنيين أحدهما
ما يدل عليه الصادق مثل قولنا هل الشيء موجود أم ليس موجود وهل هذا يوجد كذا أولا يوجد
كذا والثاني ما يتزل من الموجودات منزلة الجنس مثل قسمة الموجودات الى المقولات العشرة الى
الجوهر والعرض واذ فاهم من الموجود ما يفهم من الصادق لم يكن خارج النفس كثره واذ فاهم منه
ما يفهم من الذات والشي كان اسم الموجود مقولا على واجب الوجود وعلى ما سواه بتقديم وتأخير مثل
اسم الحرارة المقول على النار وعلى الاشياء الحارة هذا هو مذهب الفلاسفة وأما هذا الرجل فانما ينبغي
القول فيها على مذهب ابن سينا وهو مذهب خطأ وذلك انه يعتقد ان الآنية هي كون الشيء موجودا شي
زائدا على الماهية خارج النفس وكأنه عرض فيها واذ اوضع انها شرط في وجود الماهية ولو كان واجب
الوجود لآنية هي شرط في ماهيته لكان واجب الوجود مركبا من شرط وشرط فكان يكون يمكن
الوجود وايضا فان عند ابن سينا أن ما وجوده زائد على ذاته فله علة وأما الوجود عند ابن سينا فهو عرض
لاحق للماهية وعليه يدل قول أبي حامدة ههنا وذلك ان قوله فان للانسان ماهية قبل الوجود والوجود يرد

رؤيا بالشاعر والكاذب لان قوتها المخيلة قد تعودت لا انتقالات الكاذبة الباطلة ثم ان النفوس مختلفة المراتب في القوة والضعف
اختلافا غير يسير فان ترى النفوس البشرية متفاوتة في طرق الزيادة والنقصان تفاوتات متصاعدة الى النفوس التي تدرك النظريات
الكثيرة بالحواس في أقرب زمان من غير أن يعرض لها غلط ومتنازلا الى البليد الذي لا كاديفة ولا قلا يبعد أن يكون لبعض
النفوس قوة قوية امام اكتسبة واما جبلية لا تشغلها الحواس ولا تستولي عليها بحيث تستغرقها وتغنيها عن شغلها بل يتسع لقوتها النظر

للجانب العلوي وجانب السفلي جميعا كما يقوى بنفس النفوس في حالة واحدة بين الكناية والكلام والسمع وأعمال أخرى بذلك [والآخرون عاجزون عن الجمع بين هذه الاشياء وأما لها وتكون قوتها المهيبة له بحيث تقوى على استخلاص الحس المشترك عن الحس الظاهر فيقع لمثل هذه النفس في اليفة فطرية ما يقع لنا من من الاتصال بالمبادئ المفارقة والانطباع ببعض ما فيها مما كان وما سيكون من المغيبيات ونزول الاثر منها الى ٧٨ عالم الخيل ثم منه الى الحس المشترك حتى انه يسمع كلاما من منظروا من هاتف أو

عليها أو يضاف اليها وكذلك المثلث له ماهية وهو انه شكل تحيط به ثلاثة أضلاع وليس الوجود جزءا من ذات هذه الماهية. وقومها اول ذلك يجوز ان يدرك العاقل ماهية الانسان وماهية المثلث وليس يدري ان لها وجودا في الاعيان أم لا فدل على ان الوجود الذي استعمله هنا ليس هو الوجود الذي يدل على ذوات الاشياء أعني الذي هو كالجنس لها لا على الذي يدل على ان الشيء خارج النفس وذلك ان اسم الموجود يقال على معنيين (أحدهما) على الصادق والآخر على الذي يقابله العدم وهذا هو الذي ينقسم الى الاجناس العشرة وهو كالجنس لها وهذا هو متقدم على الموجودات بالوجه الثاني أعني الامور التي هي خارج الفهم وهذا هو الذي يقال بتقديم وتأخير على المقولات العشرية وهذا المعنى نقول في الجوهر انه موجود بذاته وفي العرض انه موجود بوجوده في الموجودات بذاته واما الموجود الذي على الصادق في مشترك فيه جميع المقولات على السواء والموجود الذي على الصادق هو معنى في الاذهان وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس وهذا العلم يتقدم العلم بماهية الشيء أعني انه ليس يطلب معرفة الشيء حتى يعلم انه موجود واما الماهية التي تتقدم على الموجود في اذهاننا فليست في الحقيقة ماهية وانما هي شرح معنى اسم من الاسماء فاذا علم ان ذلك المعنى موجود خارج النفس علم انها ماهية وحدود بهذا المعنى قيل في كتاب المقولات ان كليات الاشياء المعقولة انما صارت موجودة بأشخاصها وانما هي معقولة بكلياتها وقيل في كتاب النفس ان القوة التي بها يدرك ان الشيء مشار اليه وموجود غير القوة التي يدرك بها ماهية الشيء المشار اليه بهذا المعنى قيل ان الاشخاص موجودة في الاعيان والكليات في الاذهان فلا فرق في معنى الصادق في الموجودات الهيولانية والمفارقة وأما قول القائل ان الوجود أمر زائد على الماهية وليس يتقو به الموجود في جوهره فقول مغلط جدا لان هذا يلزمه ان يكون اسم الموجود يدل على عرض مشترك للمقولات العشر خارج النفس وهو مذهب ابن سينا ويسئل عن ذلك العرض اذا قيل فيه انه موجود هل يدل على معنى الصادق أو على عرض موجود في ذلك العرض فتوجد اعراض لانها تابعة لما رز ذلك مستحيل وقد بينا هذا في غير ما موضح وأظن ان هذا المعنى هو الذي أم أبو حامد ان ينفيه عن المبدأ الاول وهو منفي عن جميع الموجودات فضلا عن الاول اذ هو اعتقاد باطل ولما ذكر هذا المعنى من الابدان قولهم أخذ يذكر ما ناقضوا به أنفسهم في هذا المعنى مما يظن بهم فقال ومع هذا فانهم الى قوله وهذا من الهائب قال فينبغي أن نحقق مذهبهم الى قوله وان رسم كل مسألة على حيا لها (قلت) قد أحادي أكثر ما ذكره من وصف مذاهب الفلاسفة في كون المادى تعالى واحدة مع وصفه بأوصاف كثيرة فلا كلام معه في هذا الاما ذكر من تسميته علة لانه يدل على معنى سلبى وليس كذلك بل هو الاسم الاخص بذاته عندنا فلاسفة المشائين بخلاف ما يراه اذلاطون من العقل غير المبدأ الاول وانه لا يوصف بأنه عقل وكذلك قوله في العقول المفارقة ان فيها امكانا وعدما وشرا ليس هو من قولهم فالرجع الى ما ذكره في الرد على سفيان المسائل الجنس (المسئلة السادسة) في ابطال مذهبهم في نفي الصفات (قال أبو حامد) اتفقت الفلاسفة الى قوله على نفي الصفات (قلت) الذي يعسر على من قال بنفي تعدد الصفات هو ان تكون الصفات المختلفة ترجع الى ذات واحدة حتى يكون مفهوم العلم مثلا والقدر والارادة مفهوما واحدا وانها ذات واحدة وان يكون ايضا العلم والعالم والقدر والقادر والارادة والمر يدعى واحد والذي يعسر

شاهد من نظار احياء في اكل هشة وأجل شكل يحاط به فيما يسميه من أحواله وأحوال ما يتصل به فان كان لا تفاوت بين هذا الاثر الجزئي وبين المعاني التي أدركتها النفس الناطقة الا بالكلية والجزئية كان ذلك وسياسا صريحا والا كان محتاجا الى التأويل (ثم ان تصورات النفوس) قد تكون أسبابا لحدوث الحوادث من غير أن يكون هناك سبب من الاسباب الجسمانية مثل أن النعم والغضب يوجبان سقوطه البسطن وتصور السقوط من شخص يعنى على جند موضوع عال يوجب السقوط وكذلك تصورات العجسة يوجب العجسة وتصور المرض يوجب المرض في بعض الاوقات واذا كان كذلك فليس يستبعد ان يتفق لبعض من النفوس الانسانية القوية جدا قوة ذاتية ان قلنا باختلاف النفوس بالحقائق اولاجل مزاج أصلي بسببها يمدى تأثيرها بدنها فتؤثر في الاجسام العنصرية كما تؤثر في بدنها

ويكون لفرط قوتها كما انها نفس مدبرة لكل العالم انصرى أو ابعضه فتعليقها على المسواد العنصرية وان كانت غير حالة فيها كما ان أعضاء بدناتها تطيعها وان لم تكن حالة فيها فيحدث عنها انفعالات في عالم الكون والفساد والزلازل والاطوفانات والخسوف وتصير الحيوان جمادا والجماد حيوانا الى غير ذلك من خوارق العادات المنقولة عن الانبياء عليهم السلام ﴿الفصل التاسع عشر﴾ في تهيئتهم عن اقامة الدليل على ان النفوس البشرية يتجردة عن المادة ذاتا

وهذا أي كون النفس مجردة وإن لم يخالف شيئا من أصول الإسلام بل بعض المحققين من علماء الإسلام كالإمام الغزالي وأبي القاسم الراغب والخللي وأكثر آداب المكافحة من المتصوفة ذهبوا إليه الآن المقصود بيان ضعف أدلتهم ورد دعواهم معرفة ذلك بمجرد دلالة العقل من غير استعانة بالشرع القويم (واحجوا) عليه بوجوه (الأول) أن بعض المقولات ليس ينقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع والامكان كل معقول منقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع حينئذ إما أن يكون ٧٩ منقسم بالافعل أو بالقوة فإن كان

منقسم بالافعل كانت تلك الأجزاء المتباينة في الوضع حاصلة في العقل بالضرورة وكل حاصل في العقل معقول والغرض أن كل معقول مركب من أجزاء متباينة في الوضع فتكون تلك الأجزاء مركبة أيضا من أجزاء متباينة في الوضع وهكذا فيلزم أن تكون الصورة العقلية مشتقة على أجزاء غير متناهية بالفعل فيلزم أن يكون الذهن محيطا بالاعتقالي دفعة وأنه محال (لا يقال) إنما يلزم ذلك لو كان معقولا بالذات ولما منع أن لا يسلم أن شيئا من المتعقلات معقولا بالذات لكنه يجوز أن تكون تعقلاتها بالوجوه (لأننا نقول) تعقل الشيء بالوجوه معقولا بالوجه وذلك الوجه أن كان معقولا بالوجه فكذا يلزم التسلسل في تصورات الوجوه فيلزم امتناع التعقل وهو باطل وإن كان معقولا بالذات فإنه والغرض أن كل معقول مركب من أجزاء غير متناهية فيلزم احاطة الذهن بالاعتقالي دفعة

على من قال إن ههنا ذاتا وصفات زائدة على الذات أن تكون الذات شرطيا وجودا لصفات والصفات شرطيا كمال الذات ويكرن المجموع من ذلك شيئا راجبا لوجود أي موجودا واحدا ليس فيه علة ولا معلول لكن هذا الجواب عنه في الحقيقة إذا وضع ان ههنا شيء أو واجب الوجود بذاته فإنه يجب أن يكون واحدا من جميع الوجوه غير مركب أصلا من شرط ومشروط وعلة ومعلول لأن كل وجود بهذه الصفة قاعا أن يكون تركيبه واجبا وإما أن يكون ممكنا فإن كان واجبا فإنه لا بد أن يكون مركب قديم من ذاته أعني من غير أن يكون له مركب وبخاصة على قول من أنزل أن كل عرض حادث لأن التركيب فيه يكون عرضا قد عاوان كان ممكنا فهو محتاج إلى ما يوجب اقتران العلة بالمعلول وإما أنه هل يوجد شيء مركب من ذاته على أصول الفلاسفة وإن جوزوا أعراضا قديمة فغير ممكن وذلك أن التركيب شرط في وجوده وليس يمكن أن يكون الأجزاء هي فاعلة للتركيب لأن التركيب شرط في وجودها وكذلك أجزاء كل مركب من الأمور الطبيعية إذا انحلت لم يكن الاسم المقول عليه إلا باشتراك مثل اسم المقولة على التي هي جزء من الإنسان الحي واليد المقطوعة بل كل تركيب عند أرسطاطليس فهو كائن فاسد فضلا عن أن يكون لاعلة وإما أنه هل تفضي الطريقة التي سلكها ابن سينا في واجب الوجود ويمكن الوجود إلى نفي مركب قديم فليس تفضي إلى ذلك لأنه إذا فرضنا أن الممكن ينتهي إلى علة ضرورية وأضرورية لا تخلو إما أن يكون لها علة أو لا علة لها وإن كانت لها علة قائمات تنتهي إلى ضرورية لا علة فإن هذا القول أغا يؤدي من جهة امتناع التسلسل إلى وجود ضرورية لا علة له فاعلة لا إلى وجود ليس له علة أصلا لأنه يمكن أن يكون له علة ضرورية أو مادية إلا أن يوضع أن كل مادة وصورة بالجملة كل مركب فواجب أن يكون له فاعل خارج عنه وهذا يحتاج إلى بيان ولم يتضمنه القول المسلول في بيان واجب الوجود مع ما ذكرنا فيه من الاختلال ولهذا ينبغي أن لا يفتى دأبل الأشعرية وهو أن كل حادث له محدث إلى أول قديم ليس بمركب وأغا يفتى إلى أول ليس بمحدث وإما أن يكون العالم والعدم شيئا واحدا فليس ممكنا بل واجب أن ينتهي الأمر في أمثال هذه الأشياء إلى أن يتقدم مفهومها وذلك أن العالم إن كان عالميا لم يفتى بالذي يكون به العالم عالما أخرى أن يكون عالما وذلك لأن كل ما استفاد صفة من غيره فذلك الصفة أولى بذلك المعنى استفادته مثال ذلك أن هذه الأجسام الحسية التي لدينا إن كانت ليست حية من ذاتها بل من قبل حياة تحملها فواجب أن تكون تلك الحياة التي استفادتها من عالمها ليس هي الحياة حية بذاتها أو يفتى الأمر فيها إلى غير نهاية وكذلك يعرض في العلم وسائر الصفات وأما كون الذات الواحدة ذات صفات كثيرة مضافة أو مساوية أو متوحد بها فمختلفة من غير أن تكون تلك الذات متكررة بتكثير تلك الصفات فذلك أمر لا ينكر وجوده مثل كون الشيء موجودا واحدا وممكنا واجبا فإن الشيء الواحد بعينه إذا اعتبر من جهة ما صدر عنه شيء غيره سمي قادرا وفاعلا وإذا اعتبر من جهة تخصيصه أحد الفعلين المتقابلين سمي مريدا وإذا اعتبر من جهة قادرا كالمعقول سمي عالما وإذا اعتبر العلم من حيث هو أدراك وسبب للحركة سمي حيا إذا كان الحي هو الإدراك المتحرك من ذاته وأغا الذي يمنع وجود واحد بسيط ذي صفات كثيرة قائمة بذاتها وبخاصة أن كانت تلك الصفات جوهرية وموجودة بالفعل وإما أن كانت بالقوة فليس

وعلى تقدير جوازها فالطلب حاصل لأن كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية أو غير متناهية فالواحد بالفعل موجود دفعة الآن تقوم الكثرة أغا هو بالآحاد الواحد من حيث هو واحد غير منقسم إلى أجزاء أصلا فضلا عن انقسامه إلى أجزاء متباينة في الوضع وإن كان منقسم بالافعل فاما إلى أجزاء مختلفة في المساهية أو إلى أجزاء متشابهة في السبيل إلى الأول والآخر كانت الأجزاء حاصلة بالفعل هذا خلف ولا إلى الثاني لأنه حينئذ تكون الصورة العقلية متشابهة لأجزائها في عام المساهية ولا شأن أن كل واحد من تلك

الاجزاء حاصل في العقل كحصول الكل وان حصول الماهية تحقق بحصول واحد منها ولا معنى لتعقل الشيء الا حصول ماهيته في العقل
 ففي الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء الاخرى في المعقولية فتكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان فلا تكون مجردة عن
 العوارض المادية ومع ذلك فالمطلوب حاصل لان المنقسم بالقوة واحد بالفعل فيكون من حيث انه واحد غير منقسم في المعقولات هاهو
 غير منقسم الى اجزاء متباينة في ٨٠ الوضع فيكون محل تلك الصورة العقلية وهو النفس غير منقسم الى اجزاء متباينة في الوضع

والألم انقسام تلك الصورة
 لان انقسام المحل الى
 اجزاء متباينة في الوضع
 يوجب انقسام الحال كذلك
 وكل جسم او قوة جسمانية
 ينقسم الى اجزاء متباينة
 في الوضع فان نفس ليست
 بجسم ولا قوة جسمانية
 فتكون مجردة وهو
 المطلوب هذا غاية ما ذكر
 في تقرير هذا الدليل
 (وجوابه) لاننا لم انقسم
 المعقولات غير منقسم ولم
 لا يجوز ان يكون منقسما
 بالقوة الى اجزاء متشابهة
 (قولهم) فتكون الصورة
 العقلية معروضة للزيادة
 والنقصان (قلنا) ان اريد
 انه يلزم ان تكون الصورة
 العقلية معروضة لها
 بالذات فلاننا لم ذلك ولم
 لا يجوز ان يكون عروضا
 لها بواسطة - لو لها في
 النفس التي هي جسم
 معروض لها حقيقة وان
 اريد انه يلزم ان تكون
 معروضة لها بواسطة
 عروضا لها لها أعني
 النفس فسلم ولكن لاننا لم
 ان الصورة المعقولة يجب
 ان تكون مجردة عن مثل
 هذه العوارض بل الواجب
 تجردها عن مواد جزئياتها

المحسوسة وعن عوارضها (وأما قولهم) ومع ذلك فالمطلوب حاصل لان المنقسم بالقوة واحد بالفعل الخ فليس بشيء التأويل
 اذ لا يلزم من عدم انقسام تلك الصورة العقلية من حيث انها واحدة الى اجزاء متباينة الوضع عدم انقسامها من حيث ذاتها الى تلك
 الاجزاء بخلاف ان يكون محلها منقسما في ذاته الى اجزاء متباينة الوضع (ولو سلم) ان بعض المعقولات غير منقسم فلاننا لم انه يلزم ان
 يكون محلها غير منقسم (قولهم) لان انقسام المحل الى اجزاء متباينة الوضع يوجب انقسام الحال كذلك فمنع فان الخط منقسم الى

أجزاء متباينة الوضع في الطول والنسبة على الحالة فيه غير منقسمة أصلاً (لا يقال) - حلول النقطة في الخط لا من حيث ذاته بل من حيث حقوق طبيعة أخرى بها أعني الانتهاء والانقطاع والحلول في المنقسم لأن حيث ذاته المنقسمة لا يوجد حسب الانقسام بخلاف ما إذا كان الحلول فيه من حيث ذاته المنقسمة فإنه يوجد حسب الانقسام وحلول الصورة العقلية في النفس من حيث ذاتها المنقسمة لا باعتبار الحقوق طبيعة أخرى بها فيلزم من انقسامها انقسام الصورة العقلية (لأننا نقول) ما ذكر كلام ٨١ على السند فلا يجدى نفعاً إلا إذا ثبت مساواته للضع وأنى ذلك على أن يمنع كون الصورة العقلية حالة في النفس من حيث ذاتها ولم لا يجوز أن يكون حلولها فيها باعتبار الحقوق طبيعة أخرى بها بل نقول ما ذكره وأمن أن - حلول الشيء في الأمر المنقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع يوجد حسب انقسام الحال كذلك أغنايتهم إذا كان حلول الصورة العقلية في المعادلة من قبيل حلول الأعيان الخارجية في محالها وهو ممنوع ولم لا يجوز وأنه يكون على وجه آخر لا يلزم فيه من انقسام المحل انقسام الحلول على أن قولهم انقسام المحل إلى أجزاء متباينة الوضع يستلزم انقسام الحال كذلك منقوض بالقوة الوهمية إذ لا شك أن الصورة الحال فيها كأداة الجزئية مثلاً غير منقسمة إلى أجزاء متباينة الوضع فالقوة الوهمية إما أن تنقسم إلى الأجزاء المتباينة في الوضع أولاً وإما أن لا تكون منقسمة (أما على تقدير انقسامها) فليكون الحال

التأويل يريدان كانت الفلاسفة أن البرهان قد أدى إلى أن واجب الوجود ليس له علة فاعلة فليس له علة فاعلة وأذا وضعت ذاتاً وضعت علة فاعلة ثم قال مجيباً عن هذا قلنا وإذا سلم أن له علة فاعلة فقد سلم كونه معلولاً (قلنا) تسمية الذات إلى قوله والمعلولات يريدان الأشعرية ليس تسلم أن تلك الذات الحاملة للصفات علة فاعلة فيلزمهم أن يكون لها علة فاعلية ولم يدل واجب الوجود بحسب ما أدى إليه برهانكم على وجوده ليس له علة فاعلية فضلاً عن أن يدل على ما ليس له ذات وصفات وأغادل على أنه ليس له سبب فاعل قلت وهذا العناد لازم بحسب دأبهم ولو سلمت الأشعرية للفلاسفة أن ما ليس له علة فاعلية ليس له علة فاعلية لما أنكسر بذلك قولهم لأن الذات الذي وضعوا أغنايها قابلة للصفات لا الأول إذ يضعون أن الصفات زائدة على الذات وليس بعضهم من الصفات ذاتية كما يضع ذلك النصاري ثم قال (فان قيل) كما يجب إلى قوله للزم التسلسل وأفضى الأمر إلى وجود لا محل له كالحال في العلة الفاعلية ثم قال مجيباً لهم صدقتم إلى قوله في محل (قلت) هذا قول لا ارتباط له بهذه المسئلة لا ما حكاها عن الفلاسفة ولا على ما قاله مجيباً لهم فيكون قولهم سفسطائي وقال أن القول في وجوب تنهاى العمل القابلية ولا تنهاىها إلا نسبة بينهما وبين المسئلة المتكامل فيها وهي هل من شرط الفاعل الأول أن يكون له علة فاعلية وذلك أن الفحص عن تنهاى العمل القابلية غير الفحص عن تنهاى العمل الفاعلية فإن من سلم وجود العمل القابلية فيشترط ضرورة قطع تسلسلها بعلية قابلية أولى خارجة عن الفاعل الأول ضرورة كما سلم وجود فاعل أول خارج عن المراد القابلية فالفاعل الأول أن كانت له مادة فلسفت تلك المادة محدودة لا في القابلية الأولى ولا في مادتها من الأقوال لسائر الموجودات بل تلزم تلك المادة التي للفاعل الأول أن كان له مادة أن تكون مادة خاصة به وبالجملة فيكون له وذلك أما بان تكون هي الأولى له أو بان تنتهي إلى قابلية أولى وبالجملة فتكون هذه القابلية ليست من جنس القابلية المشتركة في وجود سائر الموجودات الصادرة عن الفاعل الأول لكن أن كانت المادة شرطاً في وجود الفاعل الأول ليس تلزم ضرورة أن تكون شرطاً في وجود كل الفاعلات للمفعولات فتكون المادة ليست شرطاً في وجود فعل الفاعل فقط إذ كان كل فاعل أغناي فعل في قابل بل وإن يكون شرطاً في وجود الفاعل فيكون كل فاعل جسماً وهذا كله لا تسلمه الأشعرية ولا تطلبه فإن قالوا إن هذه الذات الموصوفة بهذه الصفات هي عندكم ليست بجسم وهذا رغبة ما تنتهي إليه إلا كما وبطل الجدلية في هذه المسئلة وأما الأقاويل البرهانية ففي كتب القدماء التي كتبوا في هذه الأشياء وبخاصة في كتب الحكميم الأول لما أثبت في ذلك ابن سينا وغيره من ينسب إلى الإسلام أن في ذلك فأن ما أثبتوا من هذا العلم هو من جنس الأقاويل الظنمية لأنهم من مقدمات عامة لا خاصة أي خارجة من طبيعة المفحوص عنه وقوله قلنا فالصفة قد انقطع إلى قوله ولا صفته (قلت) هذا شيء لا يسلمه الخصوم بل يقولون أن من شرط الفاعل الأول أن لا يكون قابلاً للصفة لأن القبول يدل على هيولى وذلك أنه ليس يمكن أن يقطع التسلسل بوضع فاعل بأي صفة أتفق بل بفاعل لا يكون له فاعل أصلاً ولا موصوف بصفة يلزم عنها أن يكون له فاعل وذلك أن وضع الصفة الفاعلية الأولى يقوم بعلية قابلية هي غير شرط في وجودها قد يظن أنه مستحيل فإن كل ماله شرط في وجوده فاقترانه بالشرط هو من قبل علة غيره لأن الشيء لا يمكن أن يكون علة لمقارنته لشرط وجوده كما لا يكون علة لوجود نفسه لأن الشرط لا يخلو أن يكون فاعلاً بذاته من دون

١١ - تهاقت ابن رشد فيها غير منقسم (وأما على تقدير عدم انقسامها) فلا يكون حاله في الجسم المنقسم ويمكن دفع هذا النقص بأن يقال القوة الوهمية لا تدرك إلا صدقة الشخص الجسماني من حيث هي كذلك وأدراك صدقة الشخص الجسماني من حيث هي كذلك يكون بأدراك ذلك الشخص الجسماني وملاحظة العداوة منه لا بان ترسم صورة العداوة أصالة في القوة الوهمية ولذلك كانت القوة الوهمية قوة جسمانية حالة في جسم منقسم إلا أن القول بأدراك القوة من غير انطباع صورة المدرك فيها

لا يطابق أصولهم (وأبضا) فاعداوة خالصة في الجسم المنقسم مع كونه غير منقسمة لجأه النفس من وجه آخر (الهم الآن يقال)
 العداوة ليست صفة موجودة في الشخص قائمة كقيام السواد بالجسم بل هي أمر اعتباري لا وجود له في الخارج أصلا فلا يكون حالا
 فيها كقول الاعراض في الجسم بل الشخص متصف به كاتصافه بسائر المفهومات الاعتبارية والعدمية ثم لو سلم أن انقسام المحل إلى
 أجزاء متباينة في الوضع يوجب ٨٢ انقسام الحال كذلك لكن لا نسلم أن النفس محل تلك الصور المعقولة حتى يلزم من

كون النفس جسما
 منقسما انقسام تلك
 الصور وانما يلزم ذلك
 أن لو كان العلم بارتسام
 صورة المعلم في العالم
 ولعل العلم يكون بانكشاف
 الاشياء على النفس من
 دون ارتسام صورة فيها
 بل في مجرد آخر فلفظها
 النفس من هناك كما
 تدرك ما انتقش من
 الجزئيات في آلتها وقد
 يستدل على أن الإدراك
 الغير المحسوس يعتبر فيه
 وجود صورة المدرك
 في المدرك بان يدرك أشياء
 لا وجود لها في الالهيان
 منها ما هي ممكنة الوجود
 ومنها ما هي مستعنة الوجود
 وتبينها وبين غيرها
 ونحكم عليها بالاحكام
 النبوتية الصادقة
 والمعدوم الصرف لا امتياز
 فيه ولا اتصاف له
 بأوصاف ثبوتية فلا بد لها
 من وجود وأذ ليس في
 الخارج فهو في الذهن
 ويرد عليه أن اللازم مما
 ذكر ثبوت وجود تلك
 الأشياء في الجملة لا ثبوت
 وجودها في أذهاننا
 لجواز أن تكون وجوداتها

اقترب بالشرط فيحتاج إلى فاعلة لتركيبه مع الشروط اذ لا يكون الشيء علة في وجود شرط وجوده
 لكن هذه كلها أمور عامة وبالجملة فهذه المسئلة ليس يمكن أن يتصور فيها شيء يقرب من اليقين من هذه
 الطريقة وذلك لاشتراك الاسم الذي في واجب الوجود بذاته وفي الممكن من ذاته الواجب من غيره وفي
 سائر المقدمات التي ترد عليها (المسئلة الثانية) قال أبو حامد فلو لم ان العلم والقدرة إلى قوله واجب الوجود
 (ثم قال) أبو حامد ابداء على هذا القول وهذا هو الأول إلى قوله فلا استعانة فيه (قلت) هذا أكثر من
 القول في معنى واحد والفصل في هذه المصوم هو في مسألة واحدة وهي هل يجوز فيماله علة كالبية أن
 يكون له فاعل أولا يجوز ذلك ومن أصول المتكلمين أن اقتراح الشرط بالشرط ومن باب الجائز وأن كل
 جائز يحتاج في وقوعه وخروجه إلى الفعل إلى مخرج وإلى مقارنة الشرط بالشرط ولو أن المقارنة هي
 شرط في وجود الشرط وليس يمكن أن يكون الشيء علة في شرط وجوده ولا يمكن أيضا أن يكون الشرط
 هو العلة الفاعلة لوجود الشرط فإن ذاتها ليست علة فاعلية لوجود العلم بها ولا يمكن أن يكون الشرط في وجود العلم
 فاعلها ولذلك لم يكن بد على هذه الأصول من علة فاعلية واجبة اقتراح الشرط بالشرط وهكذا
 الحال في كل مركب من شرط وشرط ولكن هذا كله ينكر على الفلاسفة بوضعهم السماء قدعة وهي
 ذات وصفات ولا يضعون لها فاعلا على النحو الذي هو الفاعل في الشاهد على ما يلزم من ذلك الآن
 يضموا انهم انبرهاننا يؤدي إلى ربط قديم عن رابط قديم وهو نوع آخر من الرباط غير الذي في
 السكينة الفاسدة فإن هذه كلها مواضع يخص شديدا ما رضعهم أن هذه الصفات ليست متقدمة بها
 الذات فليس يصح أن كل ذاتها ليست بصفات صارت بها الكل وأشرف فذاتها متقدمة بصفات
 الصفات فانما العلم والقدرة والارادة صرنا أشرف من الموجودات التي ليست بعالمية والذات منها التي
 قامت بها هذه الصفات هي مشتركة انما للمعادات فكيف يكون أمثال هذه الصفات اعراضا تابعة
 لذاتها هذا كله من قول من لم يرتض بالصفات النفسانية والعرضية (قال أبو حامد) ويرى ما عولوا بفتح
 إلى قوله إلى غير ذاته (ثم قال) زاد عليهم وهذا الكلام لفظي إلى قوله اللفظية (قلت) والكمال على ضربين
 كامل بذاته وكامل بصفات افادته الكمال وتلك الصفات تلزم ضرورة أن تكون كاملة بذاتها لانها ان
 كانت كاملة بصفات كماية يستل أيضا في تلك الصفات هل هي كاملة بذاتها أو بصفات فينتهي الأمر
 إلى كامل بصفاته والكامل بغيره يحتاج ضرورة على الأصول المتقدمة اذا سلمت إلى مفيدة صفات
 الكمال والا كان ناقصا واما الكمال بذاته فهو وكالموجود بذاته فما أحق أن يكون الموجود بذاته
 كاملا بذاته فان كان ههنا موجود بذاته فيجب أن يكون كاملا بذاته وغنيا بذاته والا كان مركبا من
 ذات ناقصة وصفات مكمل لتلك الذات فاذا كان ذلك كذلك فالصفة والموصوف فيه واحد وما نسب
 اليه من الأفعال التي توجب انها صدرت عن صفات متميزة فيه فهي على طريق الإضافة (قال أبو
 حامد) محييا للفلاسفة وما شنع أن تكون نحن والباري تعالى في هذا المعنى بحال سوى أنه أن
 كون الكمال لذاته بصفات كماله (فان قيل) اذا أثبت ذاتا إلى قوله من بعد (قلت) والتركيب
 ليس هو مثل الوجود لان التركييب هو مثل التحريك أعني صفة فاعلية زائدة على ذات الأشياء
 التي قامت التركييب والوجود هو صفة هي الذات بغيرها ومن قال غير هذا فقد أخطأ وأيضا المركب

هي بعض الأمور القائمة عفا كالعقل الفعال مثلا ويكون تفاوت مدركتنا إلى الموجود فيه كافيا
 في أدراكها (وما يقال) انه اذا ثبت للأشياء وجود علة في الجملة فاذا ظهر أنها موجودة في أذهاننا لكونها معلومة لنا فشيء غير معتد به في
 أمثال هذه المقامات (فان قلت) لو لم يكن للأشياء وجود في نفوسنا بل في الأمور الغائبة عننا لكانت مدركة لنا دائما أو غير مدركة لنا
 أصلا لولا دركها في وقت دون وقت بل لم لا يجوز أن يكون إدراك تلك الأشياء المنطبعة

في الأمور الثابتة هناك وقفا في وجه النفس و زوال المانع وحصول الشيء إذا ما لاحظنا من هناك فلا يدوم إذا كنا المدمدوم شرطه لعدم الارتسام فيها ثم نقول لم لا يجوز أن تكون النفس هذا الهيكل المحسوس ويكون انطباع الصورة المعقولة في قوة من قواها كما كان انطباع صور المحسوسات في قوتها ولا نسلم أن كل قوة جسمانية فهي منقسمة حتى يلزم انقسام تلك الصور (الوجه الثاني) اما عقل المفهوم الكلي وذلك ظاهر لا ستره ولا بد أن يكون ذلك الكلي مجردا ٨٣ عن جميع الواحق المادية من

وضع معين وشكل معين ومقدار معين لا شتره بين الأشخاص ذوات المقادير والاضاع والاشكال المختلفة وليس العقل الا بمحصل صورة المعقول في العاقل فلو كانت النفس الانسانية جسماء او جسمانية لكان لها مقدار معين وشكل معين ووضع معين لان كل جسم او جسماني كذلك فكون الصورة العقلية الحالة فيها موصوفة بذلك الشكل والوضع والمقدار ليس سبباً لوجودها فيها فلا يكون المفهوم الكلي مجردا عن جميع العوارض المادية وقد ثبت انه كذلك فنعين انها ليست بجسم ولا جسمانية (و جوابه) انه ان اريد بقوله لا بد أن يكون المفهوم الكلي مجردا عن جميع الواحق المادية أنه يجب أن يكون كذلك بحسب نفسه فمسلم ولكن لا يلزم منه امتناع حلوله في جسم او جسماني لان اللازم منه اتصافه بتلك العوارض من قبل محله وهو لا ينافي تجرده عنها بحسب ذاته

ليس ينقسم الى مركب من ذاته ومركب من غيره فيلزم أن ينتهي الامر الى مركب قديم كما ينتهي الامر في الموجودات الى موجود قديم وقد تكلمنا في هذه المسئلة في غير موضع وايضا اذا كان الامر كما قلنا من ان التركيب أمر زائد على الوجود فلنقل ان يقول ان كان يوجد مركب من ذاته فشيء وجد متحرك من ذاته وان وجد متحرك من ذاته فسيوجد المدمدوم من ذاته لان وجود المدمدوم هو خروج ما بالقوة الى الفعل وكذلك الامر في الحركة والمتحرك وليس كذلك الموجود لانه ليس صفة زائدة على الذات فكل موجود لم يكن وقتما موجودا بالقوة ووقتما موجودا بالفعل فهو موجود بذاته والمتحرك وجوده انما هو مع القوة الحركة فلذلك احتاج كل متحرك الى محرك والفصل في هذه المسئلة ان المركب لا يخلو أن يكون كل واحد من جزائه وأجزائه التي تركيب منها شرط في وجود صاحبه بجهتين مختلفتين كالحال في المركبات من مواد وصور عند المشائين أولا لا يكون كل واحد منها شرط في وجود صاحبه أو يكون أحدهما شرط في وجود الثاني والثاني ليس شرط في وجود الاول فاما القسم الاول فليس يمكن أن يكون قدما وذلك ان التركيب نفسه هو شرط في وجود الاجزاء فليس يمكن أن تكون الاجزاء هي عللة التركيب ولا التركيب عللة نفسه الا لو كان الشيء عللة نفسه ولذلك أمثال هذه المركبات هي كائنه فاسدة ولا بد لها من فاعل يخرجها من العدم الى الوجود واما القسم الثاني أعني ان لم يكن ولا واحد من الجزئين شرط في وجود صاحبه فان أمثال هذه اذا لم يكن في طباع أحدها أن يلزم الآخر فانه ليست تركيب الا بتركيب خارج عنها اذا كان التركيب ليس من طباعه الذي به تقوم ذاتها ويتبع ذاتها واما ان كانت طباعها تنقسم في التركيب وهما في أنفسهما قديمان فواجب أن يكون المركب منهما ماقديما لكن لا بد له من عللة تفيد الوحدة لانه لا يمكن أن يوجد شيء قديم الوحدة لانه بالعرض واما ان كان أحدهما شرط في وجود الآخر والآخر ليس شرط فيه كالحال في الصفة والموصوف الغير جوهرية فان كان الموصوف قديما ومن شأنه أن لا تفارقه الصفة فالتركيب قديم واذا كان هذا هكذا فليس يصح أن يجوز مجوز وجود مركب قديم الا ان تبين على طريق الاشهرية ان كل جسم محدث لانه ان وجد مركب قديم وحدت اعراض قديمة أحدها التركيب لان أصل ما عتق عليه وجوب حدوث الاعراض أنه لا تكون الاجزاء التي تركيب منها الجسم عندهم الا بعد اتمامها فاذا حوزوا مركبا قديما يمكن أن يوجد اجتماع لم يتقدمه افتراق وحركته لم يتقدمها تكون فاذا اجاز هذا يمكن أن يوجد جسم ذو اعراض قديمة ولم يصح لهم أن لا يخلو عن الحوادث حادث وايضا نقول ان كل مركب انما يكون واحدا من قبل وحدة موجودة فيه وتلك الوحدة انما توجد فيه من قبل شيء هو واحد بذاته واذا كان ذلك كذلك فالواحد بما هو واحد متقدم على كل مركب وهذا الفاعل الواحد ان كان أزليا ففعله الذي هو افادة جميع الموجودات الوحدات التي بها صارت موجودة واحدة هو فعل دائم أزلي لا في وقت دون وقت فان الفاعل الذي يتعلق فعله بالمفعول في حين خروجه من القوة الى الفعل هو فاعل محدث ضرورة وهو مفعوله محدث ضرورة واما الفاعل الاول ففيه يتعلق بالمفعول على الدوام والمفعول تشعربه القوة على الدوام فعلى هذا ينبغي أن يفهم الامر في الاول تعالى مع جميع الموجودات وهذه الاشياء اذا لم يمكن ان تبين في هذا الموضع فلتضرب عنها اذا كان الغرض انما هو ان تبين ان ما يحتوي عليه هذا الكتاب من الاقاويل هي اقاويل غير برهانية واكثرها

وان اردنا ان يجب أن يكون كذلك مطلقا فمنوع وما ذكر في بيانه لا يفيد ذلك لان التجرد عن هذه العوارض بحسب الذات كاف في مطابقته للأشخاص ذوات المقادير والاضاع والاشكال المختلفة لان مطابقته لتلك الأشخاص بحسب ذاته لا باعتبار حلوله في محله واقتضائه لسبب الحلول في المحل لا ينافي مطابقته بحسب الذات لتلك الكثرة المختلفة الاشكال والاضاع والمقادير ولئن سلمنا ذلك ولكن لا نسلم ان العقل لا يكون الا بمحصل صورة المعقول في العاقل ولم لا يجوز أن يكون انكشاف الاشياء للنفس من دون ارتسام

صورة المعقول فيما بل في مجرد آخر فلهذه النفس من هناك ولو سلم أن التمتع لا يكون بمحصل متصوره المعقول في العاقل ولكن لا نسلم أنه يلزم منه أن يكون المفهوم السكلي مجردا عن جميع العوارض وأغما يلزم ذلك لو كان حلوله فيها كحلول السواد في الجسم وهو ممنوع ولعل هناك نوعا آخر من الحلول لا يلزم منه اتصاف الحال بما تنصف به المحل من الموضع والمقدار والشكل ويكون حلول الصورة العقلية في النفس من هذا القبيل ٨٤ ولو سلم ذلك فأغما يلزم ما ذكر لو كانت الصورة العقلية كلية وهو ممنوع بل السكلي هو

الماهية المألومة بها وتسمية الصورة العقلية كلية مجاز باعتبار أن المفهوم المألوم بها كلي ونسبة الصورة العقلية إليها كنسبة صورة الفرس المنقوشة على الجدار إلى ذات الفرس فكما أن الصورة المنقوشة على الجدار مثال وشبح للفرس الموجود في الخارج لأنواعه من حقيقة تلك الصورة العقلية بالنسبة إلى ماله تلك الصورة (لا يقال) الأدلة الدالة على الوجود الذهني دالة على أن الحاصل في النفس هو عين الماهية لا مثالا وشعها (لأننا نقول) لا نسلم ذلك بل اللازم منه وجود المفهومات المعقولة في قوة دراية لا يلزم اتصاف المعقولات مطلقا بالصفات الثبوتية وإنما يلزم تميزها حين هي معدومة وأما أن تلك القوة المدركة التي يكون وجود المفهومات فيها هي النفوس البشرية فلم تدل عليه تلك الأدلة كما تحققت آنفا (الوجه الثالث) أن النفس

سفسطائية وأعلى مراتبها أن تكون جدلية فإن الاقارب البرهانية قليلة جدا وهي من الاقارب بئرلة الذهب الأبريز من سائر المعادن والدراند الص من سائر الجواهر فلنرجع إلى ما كنا فيه (قال أبو حامد) فكل مسالككم في هذه المسئلة تخيلات إلى قوله لا محالة (قلت) حاصل هذا القول في الاعتراض على من قال أن الأول يعقل ذاته ويعقل غيره وإن علم العالم بذاته غير علمه بغيره وهذا قوله فإن هذا يفهم منه عنيان أحدهما أن يكون علم زيد بنفسه الشخصية هو علمه بغيره فهذا لا يصح أبنته والمعنى الثاني أن يكون علم الإنسان بغيره التي هي الموجودات هي علمه بذاته وهذا صحيح وبيان ذلك أنه ليست ذاته أكثر من علمه بالموجودات فإن كان الإنسان كسائر الأشياء أغما يعلم ماهيته التي تخصه وكانت ماهيته هي علم الأشياء فعلم الإنسان ضرورة بنفسه هو علمه بسائر الأشياء لأنه إن كان غيرا فذاته غير علم الأشياء وذلك بين في الصانع فإن ذاته التي يسمى بها صانع ليست شيئا أكثر من علمه بالمصنوعات وأما قوله أنه لو كان علمه بنفسه هو علمه بغيره لكان نفيه نفيها وإثباته إثباتها فانه يريد أنه لو كان علم الإنسان بنفسه هو علمه بغيره لكان إذا لم يعلم الغير لم يعلم ذاته أعني إذا جهل الغير جهل ذاته وإذا علم الغير علم ذاته فانه قول صادق من جهة كاذب من جهة لأن ماهية الإنسان هي العلم والعلم هو المألوم من جهة وغير المألوم من جهة أخرى فإذا جهل معلوما ما فقد جهل جزءا من ذاته وإذا جهل جميع المعلومات فقد جهل ذاته فنفي هذا العلم عن الإنسان هو نفي علم الإنسان بنفسه لأنه إذا انتفى عن العالم المألوم من جهة ما المألوم والعلم شيء واحد انتفى علم الإنسان بنفسه وأما المألوم من جهة ما هو غير العلم فانه غير الإنسان وليس يوجب انتفاء هذا العلم عن الإنسان انتفاء علم الإنسان بنفسه وكذلك الحال في الاتصاف فانه ليس علم زيد بمروره نفس زيد ولذلك قد يعلم زيد ذاته مع جهله بمروره (قال أبو حامد) فإن قيل هو لا يعلم الغير إلى قوله لأن الذات واحدة (قلت) كلام الفلاسفة مع هذا الرجل في هذه المسئلة يبتني على أصول لهم يجب أن تتقدم فتتكم في ما فهم إذا سلم لهم ما وضعوه منها وزعموا أن البرهان قادهم إليه لم يلزمهم شيء من هذه الالتزامات كلها وذلك أن القوم بضد من أن الموجود الذي ليس بجسم هو في ذاته علم فقط وذلك أنهم يرون أن الصور أغما كانت غير عالمة لأنها في موادها ذاتا وجدشي ليس قائما في مادة علم أنه عالم وعلم ذلك يدل أنهم وجدوا أن الصور المتبادية إذا تجردت في نفس من مادتها صارت علما وعقلا وإن العقل ليس شيئا أكثر من الصور المتجردة عن المادة وإذا كان ذلك كذلك فيما كان ليس مجردا في أصل طبيعته فالتى هي في العقل مجردة في أصل طبيعتها أخرى أن تكون علما وعقلا ولما كانت معقولات الأشياء هي حقائق الأشياء وإن العقل ليس شيئا أكثر من إدراك المعقولات كان العقل منها هو المعقول بعينه من جهة ما هو معقول ولم يكن هنالك تفرقة بين العقل والمعقول إلا من جهة أن المعقولات هي معقولات أشياء ليست في طبيعتها عقلا وأغما تصير عقلا بمجرد العقل صورها من المواد ومن قبل هذا لم يكن العقل منها هو المعقول من جميع الجهات مان التي في غير مادة فالعقل منه هو المعقول من جميع الجهات وهو عقل المعقولات ولا بدولان العقل ليس هو شيئا أكثر من إدراك النظام الأشياء الموجودة وترتيبها ولكنه واجب فيما هو عقل مفارق أن لا يستند في عقل الأشياء الموجودة وترتيبها إلى الأشياء الموجودة ويتأخر معقوله عنها لأن كل عقل هو بهذه الصفة فهو تابع للنظام الموجود في الموجودات ومستكمل به وهو ضرورة يقصر

فيما

الناطقة تقوى على إدراك ذاتها وإدراك ادراكاتها ولا شيء من القوى الجسمانية يدرك ذاتها

وادراكاتها فلا شيء من النفس بقوة جسمانية فهي مجردة وهو المطلوب (وجوابه) أنا لا نسلم أنه لا شيء من القوى الجسمانية يدرك ذاتها غائبة أن الحواس الخمس الظاهرة وكذا الحواس الخمس الباطنة لا تدرك ذاتها ولا ادراكاتها ولكن لا يلزم منه الحكم السكلي ولم لا يجب وزان تكون قوى أخرى جسمانية تغارقه في أنها تدرك ذاتها ولا ادراكاتها لأن القوى الجسمانية

مختلفة بالحقيقة فيجوز أن تثبت لاحدها حكم لا يثبت للآخرى أو لا ترى أن قوة البصر لا تغني الاحساس إذا كان البصر منصوصاً بالاهتمام
بمختلفات الحواس الظاهرة فانما انما تدرى محسوساتها عندهم لاقاها لمحل الحواس ودعوى أن كون المدرك مدركاً لذاته وأدراكه
مشروط بتجرد المدرك من نوعه إلا أن يقوم عليه البرهان (الوجه الرابع) أن النفس الناطقة لو كانت قوة حالة في عضو من الأعضاء
لكانت دأمة التعقل له أو غير متعقله أصلاً والتالي باطل بقبحه لا تندر

٨٥

يتوهم حلول النفس فيها
في بعض الاوقات دون
بعض فاقدم مثله (أما
الملازمة) فلان التعقل
لا يكون الا بمحصل ماهية
المعقول للعقل اما بعينها
كفا في العلم الحضورى أو
بصورتها كما في العلم
الانطباعى فان كان ادراك
النفس لذلك العضو
بمحصل عينه لم أن تدرى
أبد الا بعين العضو حاصل
لها أبدأ وان لم يكن بمحصل
عينه بل بمحصل صورته
لزم أن تدرى أبدأ لان
حصول صورة العضو في
النفس الحسالة في ذلك
العضو فرضا غير ممكن
لاستلزام اجتماع المثلين
في مادة واحدة وأنه محال
(وجوابه) انما لانسلم
الملازمة وما ذكره لبيان
من أن التعقل لا يكون الا
بمحصل ماهية المعقول
للعقل اما بعينها أو
بصورتها ممنوع بل
التعقل حالة اضافية
مخصوصة تحصل بين
العقل والمعقول فاذا
حصلت تلك الحسالة
الاضائية بينها وبين محلها
قلبا كان أودماغا أو غيرها

فما يعقله من الاشياء ولذلك كان العقل منها مقصرا عما تفتضيه طبائع الموجودات من الترتيب والنظام
الموجود فيها فان كانت طبائع الموجودات جارية على حكم العقل وكان هذا العقل الذى فينا مقصرا عن
ادراك طبائع الموجودات فواجب أن يكون ههنا علم بنظام وترتيب هو السبب في النظام والترتيب
والحكمة الموجودة في موجود موجود واجب أن يكون هذا العلم بالنظام الذى منه هو السبب في النظام
الذى في الموجودات وأن يكون ادراكه لا يتمص بالكتابة فضلا عن الجزئية لان الكليات معقولات
تابعة للموجودات ومتأخرة عنها وذلك العقل الموجودات تابعة له فهو عاقل ضرورية للموجودات بعقله
من ذاته النظام والترتيب الموجود في الموجودات لا بعقله شيئا خارجا عنه ذاته لانه كان يكون معلولا
عن الموجود الذى يعقل لانه لو كان يكون مقصرا أو اذا فهمت ههنا من مذاهب القوم فهمت أن
معرفة الاشياء بعلم كلى هو علم ناقص لانه علم لها بالقوة وان العقل المفاخر لا يعقل الا ذاته وأهله عقله
ذاته يعقل جميع الموجودات اذ كان عقله له اس شيا أكثر من النظام والترتيب الذى في جميع
الموجودات وذلك النظام والترتيب هو الذى تنقلبه القوى الفاعلة ذوات النظام والترتيب الموجود
في جميع الموجودات وهى التى تسمى الفلاسفة بالطبائع فانه يظهر أن كل موجود ففيه أفعال جارية
على نظام العقل وترتيبه وليس يمكن أن يكون ذلك بالعرض ولا يمكن أن يكون من قبل عقل شبيه بالعقل
الذى فينا بل من قبل عقل أعلى من جميع الموجودات وليس هو كيانا ولا جزئيا فاذا فهمت ههنا من
مذهب القوم انحلت لك جميع الشكوك التى أوردناها هذا الرجل عليهم في هذا الموضع واذا أنزلت أن
العقل الذى هنالك شبيه بعقل الانسان لحقت تلك الشكوك المذكورة فان العقل الذى فىنا هو الذى
يلحقه التعدد والكثرة واما ذلك العقل فلا يلحقه شئ من ذلك وذلك أنه يرى عن الكثرة اللاحقة لهذه
المعقولات وليس يتصور فيه مغايرة بين المدرك والمدرك وأما العقل الذى فىنا فاذا كان ذات الشئ غير
ادراكه انه مبدأ للشئ وكذلك ادراكه غيره غير ادراكه ذاته بوجه ما ولكن فيه شبهة من ذلك العقل وذلك
العقل هو الذى أفاده هذا الشبه وذلك أن المعقولات التى في ذلك العقل بريئة من النقائص التى لحقتها
في هذا العقل منها مثال ذلك أن العقل انما صار هو المعقول من جهة ماهو معقول لان ههنا عقل لاهو
المعقول من جميع الجهات وذلك ان كل ما وجد فيه صفة ناقصة فهى موجودة له ضرورة من قبل
موجود فيه تلك الصفة كاملة مثال ذلك ان ما وجدت فيه حرارة ناقصة فهى موجودة له من قبل شئ
هو حار بحرارة كاملة وكذلك ما وجد فيه حياة ناقصة فهى موجودة له من قبل شئ حي بحياة كاملة وكذلك
ما وجد عاقل بعقل ناقص فهو موجود له من قبل شئ هو عاقل بعقل كامل وكذلك كل ما وجد له فعل
عقل كامل فهو موجود له من قبل عقل كامل فان كانت أفعال جميع الموجودات أفعالا عقلية كاملة
حكيمية وليست ذوات عقول فههنا عقل من قبله صارت أفعال الموجودات أفعالا عقلية ومن لم يفهم
هذا المعنى من ضغفاء الحكماء هو الذى يطلب هل المبدأ الأول يعقل ذاته أو يعقل شيئا خارجا عنه ذاته
فان وضع أنه يعقل شيئا خارجا عنه ذاته لزمه أن يستكمل بغيره وأن وضع أنه لا يعقل شيئا خارجا عنه ذاته
لزم أن يكون جاهلا بالموجودات والجهل من هؤلاء القوم انهم نزهوا الصفات الموجودة في الباري تعالى
وفي المخلوقات عن النقائص التى لحقت في المخلوقات وجعلوا العقل الذى فىنا شبيها بالعقل الذى فيه

من الأعضاء حصل شعور القوة العاقلة بمحلها واذا لم تحصل لم يحصل لها شعور به (وان سلمنا ان التعقل لا يكون الا بمحصل ماهية
المعقول للعقل) لكن لانسلم انه اذا كان ادراك النفس بمحصل يحصل منه لزم أن يدركه أبدأ وانما يلزم ذلك لو كان حصول عينه لها
كافيا في ادراكه (ولم) لا يجوز أن يكون موقفا على شرط آخر كالوجه وغيره فاذا حصل حصول الادراك واذا لم يحصل لم يحصل وان
سلمنا ان ادراك المصل اذا كان باعتبار حصول عينه لزم أن يدركه دائما ولكن لانسلم انه اذا كان باعتبار حصول صورته لزم أن لا يدركه

أحد هاتين الأخرين أيضاً هذم الأسماء بينهما أما حسب الماهية ولو أزمها فليكون ما مثلين وأما بحسب العوارض فليساوي نسبتهما اليها
(لأننا نقول) لأن سلم عدم التمايز بالهواض لأن أحدهما ناعت للآخر والآخر منعت به وهذا القدر يكفي في التمايز بخلاف ما إذا
كانا هاتين في محل واحد لم يسلم لزوم اجتماع المثلين في مادة واحدة فلا نسام استهالة اجتماع المثلين في مثل هذه الصورة بل الاستهالة
انما تكون إذا كان المثلان موجودين بالوجود المتأصل وأما إذا كان اجتماعهما ٨٧ في المحل بأن يكون أحدهما موجوداً

فيه بالوجود العيني والآخر
بالوجود الظلي فلا استهالة
أذ السبب لاستهالة
الاجتماع هو لزوم عدم
الامتياز بينهما وإذا كان
أحدهما موجوداً بوجد
عيني والآخر بوجد ظلي
يحصل التمايز بينهما بهذا
الاعتبار فلا يلزم المحدث
ثم إن سلمنا الملازمة فلا
نسلم بطلان اللازم ولم
لا يجوز أن يكون في بدن
الإنسان عضو غير
متعقل ولا مدرك
بالتشريح أصغر ويكون
حلول الناطقة في ذلك
العضو وما يقال من أنها
لو كانت منطبعة في عضو
من أعضاء البدن لكان
أولى الأعضاء بذلك هو
العضو الرئيس وذلك هو
القلب والدماغ على
اختلاف الرأيين فتكون
على تقدير كونها حالة في
العضو حالة في أحدهما
دون سائر الأعضاء فتش
غير معتد به كما لا يخفى (ثم)
إن ما ذكره من الدليل
لوتلزم ما كون النفس
عالمه بصفاتها دائماً وغير
عالمه بآثارها لأن إدراكها
لها ما يحصل أعيانها

فهم معنى قوله تعالى لا يميز عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض وغير ذلك من الآيات الواردة في
هذا المعنى (قال أبو حامد) وقد خالف ابن سينا عنه هذا غير من الفلاسفة إلى قوله وتخييله (قلت)
الجواب عن هذا كله بين مما قلناه وذلك أن القوم انما نفوا أن يعرف غيره من الجهة التي بها ذلك الغير
أخس وجوداً للآخر رجح المعلول عليه والأشرف وجوداً أخس لأن العلم هو المعلوم ولم يتفوه من جهة
أنه يعلم ذلك الغير بعلم أشرف وجوداً من العلم الذي تعلم نحن به الأقرب بل واجب أن يعلمه من هذه الجهة
لأنها الجهة التي من قبلها وجود الغير عنه وأما النظر في جواز كثرة المعلومات في العلم الأزل في هذه المسئلة
ثانية وقد ذكرناها ولم يعرف القوم من أجل هذه المسئلة إلى القول بأنه لا يعرف إلا ذاته كما توهم هذا
الرجل بل من أجل ما قلناه وهو بالجملة ثلاثية علمه علمنا الذي في غاية المخالفة له فإسنادنا انما رام
أن يجمع بين القول بأنه لا يعلم إلا ذاته ويعلم سائر الموجودات بعلم أشرف مما يعلم به الإنسان إذا كان
ذلك العلم هو ذاته وذلك بين من قوله أن علمه بنفسه وبغيره بل بجميع الأشياء هو ذاته وإن كان
لم يشرح هذا المعنى كما شرحناه ولذلك ليس قوله هذا هو عين التناقض ولا انتهى من سائر الفلاسفة
بل هو قول جميعهم واللازم من قول جميعهم وإذا قرر هذا لك فتبين لك قبس ما جاء به هذا الرجل من
الحمل على الحكماء مع ما يظهرون موافقة الرجل لهم في أكثر آرائهم (قال أبو حامد) مجيباً عن
الفلاسفة فإن قيل إذا ثبت إلى قوله وهذا محال (ثم قال) أبو حامد مجيباً ما قلناه ما كان العلم واحداً إلى
قوله كبراهين الهندسيات (قلت) هذا كله كلام طويل غاية خطي أو جدلي وتصوير ما حكاه في نصرة
الفلاسفة في كون علم الله متحداً محتمل أن يثبت ما أنه يظهر أن في المعقولات من أحوال لا تتكثرت ذات
المعقولات بكثرتها كما يظهر في الموجودات أحوال لا تتكثرت الذات بكثرتها مثل أن الشيء واحد
وموجود وضروري ويمكن أن هذا إذا كان موجوداً فهو دليل على وجود علم مقيد محيط بعلم
كثيرة بل غير متناهية فالجهة الأولى التي استعمل في هذا الباب ما يظهر من الأمور الذهنية التي تلحق
المعقول في النفس وهي فيه شبهة بالأحوال في الموجودات عند اعتبار الإضافات الموجودة فيها
والأسلاب وذلك أن الإضافة اللاحقة للمعقولات يظهر من أمرها أنها أحوال لا تتكثرت المعقولات
بها ويحتاج على ذلك بأن الإضافة اللاحقة للأمور المضافة هي من هذا الباب فهو يعاند هذه الجهة
فإن الإضافة والمضافين علوم كثيرة وإن علمنا بالآبوة مثلاً غير علمنا بالآب والابن والحق أن الإضافة
صفت زائدة على المضافين من خارج النفس في الموجودات وأما الإضافة التي في المعقولات فهي أن
تكون حالاً أولى منها من أن تكون صفة زائدة على المضافين وهذا كله لأنه شبه العلم الإنساني بالعلم
الأزلي ورام أن يحمله بما يظهر في العلم الإنساني فقد نقل الحكم من الشاهد إلى الغائب في موجودين
في غاية التباعد لاف موجودين مشتركين في النوع أو في الجنس بل مختلفين غاية الاختلاف وأما
الجهة الثانية فهي أننا تعلم الشيء علم واحد ونعلم أننا تعلم بعلم هو حال في العلم الأول لاصفة زائدة عليه
والدليل على ذلك أنه يمر إلى غير نهاية وأما ما أجاب به من أن هذا العلم هو علم ناهي وأنه لا تسلسل فلا
معنى له إذ معروف من أمره أنه يتسلسل وليس يلزم من كون العالم عالماً بالشيء غافلاً عنه أنه يعلم أنه
يعلم أن يكون إذا علم أنه يعلم فقد علم علماً زائداً على العلم الأول بل العلم الثاني هو حال من أحوال العلم
الأول ولذلك لم يمنع عليه المروا إلى غير نهاية بل لو كان عالماً كما بدأته زائداً على العلم الأول لم يصح

فيلزم كونها عالم بها دائماً وأما بمحصل صورها فيلزم أن لا تكون عالمة بها أبداً واللازم اجتماع المثلين في محل واحد هو النفس
الناطقية وكلاهما محال لأن كثيراً من صفات النفس يدرك في وقت ولا يدرك في آخر (ورده) الحكم المحقق بأن صفات النفس
منقسمة إلى ما يجب لا نفس لذاتها ككونها مدركة لذاتها وإلى ما يجب لها بعد مقايستها إلى الأشياء المتغيرة لها ككونها مجردة عن المادة
وغير موجود في الموصوع والنفس مدركة للمبني في الأول دائماً كما كانت مدركة لذاتها دائماً وليست بمدركة للصنف الثاني إلا محالة

المقابلة لفقدان الشرط في غير تلك الحالة (واعترض) عليه أولاً بان ادراكها لذاتها اذا كان من قبيل الصنف الاول لزم أن تكون مدركة لادراكها ولو كذلك فيلزم علوم غير متناهية (وأجيب) بأن العلم بالعلم ليس غيره بحسب الذات بل بحسب الاعتبار فقط فاللازم أن يكون لها علوم غير متناهية متغايرة بالاعتبار ولا اسما لها في ذاتها بل في علم بالضرورة أن كثيراً من الصفات الحقيقية القائمة بالنفس لا يدوم استحضارها مع ٨٨ كونها من الصنف الاول وأجيب بان الغفلة وعدم الاستحضار اغاها عن

التصديق بوجود تلك
الصفات فيها لا عن
تصورها فانه دائم وكلامنا
فيه ولا يخفى عليك ان هذا
الجواب مكابر ومخالفة لما
يحمده الانسان من نفسه
فانما نحن نعلم بالضرورة
عدم علمنا بالقدرة والسحابة
والشجاعة الى غير ذلك
من صفات النفس
الخاصة له لما في بعض
الاقوال (ثم) ان الفرق
بين الصفات الحقيقية
والاضافية بأن الصفات
الحقيقية مدركة للنفس
دائما والصفات الاضافية
مدركة حالة المقايسة دون
غير تلك الحالة لانتفاء
شرط ادراكها بمثذوهو
المقايسة مع كون كل منهما
حاصلة للنفس دائما لا يدفع
المقضى بالصفات الاضافية
للافس فان ادراك النفس
لها ان كان يحصل
أنفسها الحال ان تكون
مدركة لها دائما وان كان
بحصول صورها الزم ان
لا تكون مدركة لها أصلا
لانه لزام اجتماع المثلين
في محل واحد (فان قلت)
ادراكها بحصول أنفسها
الا أنها لما كانت أمور

فيه المرو والى غير نها وأما المحجة التي ألزمها الفلاسفة المتكلمون من أن الجميع من المتكلمين
يعترفون أن علوم الله تعالى غير متناهية وأنه علم واحد فهي مقاومة بحسب اعتقاد قول القائل
لما مقاومة بحسب الأمر في نفسه وهي معاندة لأنفسك كالخصومة عن الألبان يصنعوا أن علم الباري
تعالى ليس يشبه في هذا المعنى علم المخلوق فإنه لأجل من يعتقد أن علم الله تعالى لا يخالف علم المخلوق
الامن باب السكينة فقط وهذه كلها أقاويل جدلية والذي يعتمد عليه أن علم الله تعالى واحد وأنه ليس
معلولا عن المعلومات بل هو علة لها والشئ الذي أسبابه كثيرة هو أمرى كثير وأما الشئ الذي معلوماته
كثيرة فليس يلزم أن يكون كثيرا بل وجه الذي به المعلومات كثيرة وعلم الأول لا يشك في أنه انتفت عنه
الكثرة التي في علم المخلوق كما انتفت عنه التغير بتغير المعلوم والمتكلمون يصنعون هذا من أحد أصولهم
وأما هذه الأقاويل التي قبلت ههنا فهي كلها أقاويل جدلية وأما قوله أن قصده ههنا ليس هو معرفة
الحق وإنما قصده إبطال أقاويلهم وإظهار دعائهم الباطلة فقصده لا يليق به بل بالذين في غاية الشر
وكيف لا يكون ذلك كذلك ومعهظم ما استفاد هذا الرجل من النباهة وفاق الناس فيما وضع من الكتب
التي وضعها إذا استفادها من كتب الفلاسفة ومن تعاليمهم وهبك إذا أخطأ في شئ فليس من الواجب
أن ينكر فضلهم في النظر وما راضوا به عقولنا ولولم يكن لهم الاصناعة المنطقية لكان واجبا عليه وعلى
جميع من عرف مقدار هذه الصناعة شكرهم على ما هم ومعرفة بهذا المعنى وداع اليه وقد وضع فيها
التأليف ويقول أنه لا سبيل إلى أن يعلم أحد الحق الامن هذه الصناعة وقد بلغ الفلاسفة إلى أن
استخرجوا من كتاب الله تعالى أفحوز لمن استفاد من كتبهم ونعم اليهم مقدار ما استفاد هو منها حتى
فاق أهل زمانه وعظم في مله الاسلام صيته وذكره أن قول فهم هذا القول وإن يصرح بدمهم على
الاطلاق ودم علومهم وإن وضعناهم يخطئون في أشياء من العلوم الالهية فانا انما نحتاج على خطئهم من
القوانين التي علمونا بها في علومهم المنطقية ونقطع أنهم لا يلزمونا على التوقف على خطأ أن كان
آرائهم فإن قصدهم انما هو معرفة الحق ولولم يكن لهم الا هذا القصد لكان ذلك كافيا في مدحهم مع انه لم
يقول أحد من الناس في العلوم الالهية قولاً يعتد به وليس بعضهم أحد من الخطأ الامن عهده الله تعالى
بأمر الهى خارج عن طبيعة الانسان وهم الانبياء فلا أدري ما حل هذا الرجل على مثل هذه الأقاويل
أسأل الله العهدة والمغفرة من الزال في القول والعمل والذي حكاه عن صفته أعان من اتبع الشريعة في
هذه الاشياء والذي يقوله محققو الفلاسفة لأن قول من قال ان علم الله تعالى وصفاته لا تنكسر ولا
تقاس بصفات المخلوقين حتى يقال انها الذات أو زائدة على الذات هو قول المحققين من الفلاسفة
والمحققين من غيرهم من أهل العلم والله الموفق لما أدى (قال أبو حامد) فان قيل هذا الاشكال إلى قوله
في مسألة مفردة (قلت) الكلام في علم الباري تعالى بذاته وبغيره مما يحرم على طريق الجدول في حال
المناظرة فصلا عن أن يثبت في كتاب ما لا ينتهي أفهام الجهو رالى مثل هذه الدقائق وإذا خيض
معهم في هذا بطل معنى الالهية عندهم فلذلك كان الخوض في هذا امام محررنا عليهم اذ كان المكافئ في
سعادتهم ان يفهموا من ذلك ما طمأنته أفهامهم ولذلك لم يقتصر الشرح الذي قصده الاول لتعليم الجمهور
تفهيم هذه الاشياء في الباري تعالى لوجودها في الانسان كما قال الله تعالى لم تعبدوا الا يسوع ولا يصبروا ولا

اضافية والامور الاضافية مشروطة في تعقلها بمقتضى المصناف

إليه ضرورية امتناع تعقل الأمور الإضافية بدون المصناف اليه فاذا تعقل المصناف اليه تعقلت هي أيضا والافلا (قلت) اذا جاز أن يكون الشيء حاصلًا للنفس دائما ولا يكون ادرا كماله دائما لا انتفاء شرط ادرا كه جاز أن يكون الجسم الذي هو محل الناطقة حاصلًا للنفس دائما ولا يكون ادرا كه دائما لا انتفاء شرط ادرا كه في بعض الاوقات وعدم كون محل الناطقة اضافيا غير مشروط تعقله

بثقل المضاعف اليه لا يستلزم عدم اشتراطه بشرط آخر (الوجه الخامس) لو كانت النفس الزائدة متعلقة في جسم لكان متعلقها بالآلات الجسمانية لان القوة الحافظة في الاجسام اغنا تفعل وتقبل بتوسطها ولو كان متعلقها بالآلات الجسمانية لكان كلما تعرض لتلك الآلات كاللوضف يعرض لها في تعلقها كاللوضف لان اختلال الشرط يقتضي اختلال مشروطه كما تضعف قوة الاحساسات وقوة الحركة الحالتين في البدن بضعفه كما في سن الانحطاط لكن ليس كلما ٨٩ يعرض للآلات البدنية كالل

يعرض للنفس في تعلقها
ككلال بل قد تكل
الآلات ولا تكل هي في
تعلقها بل اما تثبت واما
تزيد وتقل (لا يقال)
استثناء تقويض التالي
ههنا غير صحيح لان مجرد
الشيء المحرم يعرض له في
تعلقه ضده وكلال
الآلات البدنية
(لانا نقول) التالي ههنا
موجبة كلية واستثناء
تقويضها رفع ايجاب كلي
(وما ذكر) من الموجبة
الجزئية لا يدفع صحتها لان
الايجاب الجزئي لا ينافي
رفع ايجاب الكلي بل
اغناينا في السلب الكلي
ونحن ما ادعينا ذلك وقد
يقرر هذا السؤال على
وجه المعارضة (تقريره
أن يقال) لو عرض لقوة
التعقل اختلال الآلة
وجب أن يكون التعقل
بالآلة لمكن المزموع حق
كما في أوخر سن الانحطاط
فاللزم مثله ويوجب
حينئذ منع الملازمة فان
اختلال التعقل باختلال
الآلة في أوخر سن
الانحطاط لا يدل على أن
العقل حال في الجسم عاقل

بغنى عنك شيئا بل واضطر الى تفهيم معان في الادارى تعالى بتمثيلها بالجوارج الانسانية من ذلك قوله تعالى أولم يروا أنا خلقناهم مما عملت أيدينا أنعاما فهم لهم ما الكون وقوله خلقت يسدى فهو هذه المسئلة هي خاصة بالامام الراضين الذين أطلعهم الله على الحقائق ولذلك لا يجب أن يثبت في كتاب الا في الموضوع على الطريقي البرهاني وهي التي شأنها أن تقر على ترتيب وبعد تفصيل آخر يصيق على أمكثير الناس النظر فيها على النحو البرهاني اذا كان ذاتا فطرة فاقعة مع قلة وجوده هذه الفطرة في الناس فالكلام في هذه الاشياء مع الجواهر وهو بمنزلة من يس في السموم أيدان كثير من الحيوانات التي تلك الاشياء سموم لها فان السموم اغناهي امور مضافة فانه قد يكون مع ما في حق حيوان ثني هو غداء في حق حيوان آخر وهو كذا الامر في الاراء مع الانسان أعني قد يكون رأى هو سم في حق نوع من الناس وغذاء في حق نوع آخر فمن جعل الاراء كلها ملائمة لكل نوع من أنواع الناس بمنزلة من جعل الاشياء كلها أغذية لجميع الناس ومن منع النظر من استأله بمنزلة من جعل الأغذية كلها سموم لجميع الناس وليس الامر كذلك بل فيها ما هو سم ونوع من الانسان وغذاء لنوع آخر فمن حق الناس من هو في حقه سم فقد اسحق القودوان كان في حق غيره غداء ومن منع السم من هو في حقه غداء حتى مات وجب عليه القود ايضا فعلى هذا ينبغي أن يفهم الامر في هذا ولكن اذا تعدى الشرير الجاهل فحق السم من هو في حقه سم على أنه غداء فقد ينبغي على الطبيب أن يجتهد بصناعته في شفاؤه ولذلك استخرنا نحن التكلم في مثل هذا الكتاب والأخا كنانرى أن ذلك يجوز لنا بل هو من أكبر المعاصي أو من أكبر الفساد في الارض وعقاب المفسدين من الموم بأشريعة واذا لم يكن يدمر الكلام في هذه المسئلة فلنقل في ذلك بحسب ما تبلغه قوة الكلام في هذا الموضوع ههنا لم يتقدم في تناقض بالاشياء التي يجب بها الارتياض قبل النظر في هذه المسئلة فنقول ان اقوم لما ننظر الى جميع المدركات وجدوا انها صنفان صنف مدرك بالحواس وهي اجسام قائمة بذاتها مشار اليها واعراض مشار اليها في تلك الاجسام وصنف مدرك بالعقل وهي ماهيات تلك الامور المحسوسة وطبائعها اعني الجواهر والاعراض ووجدوا التي لها ماهيات بالحقيقة فيها هي الاجسام واعني بالماهيات للاجسام صفات موجودة فيها ما صارت تلك الاجسام موجودة بالفعل وبخصوصية يصدر فعل من الافعال يصدر عنها وخالف هذه الصفات الاعراض عندهم بان وجدوا الاعراض امور زائدة على الذات المشار اليها القائمة بنفسها محتاجة الى الذوات القائمة بالذوات غير محتاجة في قوامها اليها اعني الى الاعراض ووجدوا هذه الصفات التي ليست باعراض زائدة على الذات بل هي نفس حقيقة الذات المشار اليها القائمة بنفسها حتى متى توهى ارتفاع تلك الصفات ارتفعت الذات ووقفوا على هذه الصفات في الموجودات المشار اليها اعني الاجسام من قبل أن فعل جسم جسم من تلك الاجسام الخاصة بها مثال ذلك انهم أدركوا الصفات التي بها صارت النباتات نباتات نه اتا من قبل فعله الخاص به والصفات التي بها صار الحيوان حيوانا من قبل افعال الحيوان الخاصة به وكذلك أدركوا ان في الجمادات صوراً بهذه الصفة تخصها من قبل افعال الجمادات الخاصة بها ثم لما ننظر وافي هذه الصفات علموا أنها في محل من تلك الذات وتميز لهم في ذلك المحل بانقلاب الموجودات المشار اليها من نوع الى نوع ومن جنس الى جنس

١٢ - نهافت ابن رشد بالآلة لجواز أن عنه في ذلك الوقت مانع آخر من تعقله الذي هو بذاته كاستغراقه في تدبيره البدن وتوجب بالكلية اليه لو لم يكن حاله (والجواب أن يقال) لان سلمه لو كان متعلقاً بالآلة الجسمانية لكان كلما يعرض لتلك الآلات كاللوضف يعرض لها في تعلقها كاللوضف وانما يلزم ذلك لو لم يكن ما هو شرط كمال التعقل من اعتدال الآلة باتساق سن الانحطاط ويكون النقصان في سن الانحطاط وهو ممنوع لجواز أن يكون شرط كمال التعقل حتما معينا من اعتدال

الآلة باقيا في سن الانحطاط ويكون النقصان في سن الانحطاط واردا على الزائد على ذلك الحد لذلك لم يحتل التعقل حينئذ ثم اذا وقع اختلال في ذلك الحد في أواخر سن الانحطاط اختل التعقل أيضا (فان قيل) وتمامه ما هو شرط كمال التعقل من الاعتدال لا يوجب ابقاء التعقل على حاله لكن انرى انه يزاد ويقل في زمان الكهولة فمن أين حصل ذلك الكمال حال اختلال البدن (قلنا) يجوز أن يقل المزاج الحاصل في زمان ٩٠ الكهولة أو في القوة العاقلة من سائر الامزجة فلا جرم قويت القوة العاقلة حينئذ فازداد

التعقل وكل وقد يجاب بأن القوة العاقلة وان بقيت على حالها لكن لما اجتمع في ذلك الزمان علوم كثيرة مع هدم اختلال الحد المعبر من الاعتدال في كمال التعقل صارت اكمل ورده الحكيم المحقق بان جودة الفعل اما بحسب التمرن والاعتناء كما اذا أحس شيء مرارا كثيرة فانه يحصل للحس حينئذ هيئة تمريضية يدرك الحس بسبب تلك الهيئة ذلك الجب - زنى سريعا واما بحسب التمرن كما اذا كان الشيء جزئيات متعددة وحصل للحس بها شعور على التعاقب فكل جزئ منها يعرض عليه كان أجودا حساسا بهما عرض عليه قبله واما بحسب القوة الفاعلة فكل قوة كانت أتم اقتدارا كانت أجود فعلا والانسان في سن الانحطاط يكون أجود تعقلا منه في سن النضج وبالوجوه الثلاثة المذكورة ويكون أجودا حساسا لوجهين الاولين - في التمرن والتجارب المقتضية لاستثبات الحسوسات دون الوجه الاخير فانه لا يكون أحد بصرا ولا جمعا والكلام في زيادة التعقل وكما له بحسب زيادة قوة التعقل لا بحسب زيادة الهيئة التمرضية والزيادة الحاصلة بسبب اجتماع العلوم انما هي بحسب زيادة الهيئة التمرضية وذلك غير ما نحن فيه (الوجه السادس) القوة العاقلة قد لا يكملها تكميلا لا فاعيل وتكثر ما يلهيها وتضعفها وكل قوة جسمانية قد انما يكملها كثرة الفاعيل فالقوة العاقلة ليست بقوة

بانقلاب تلك الصفات وتغيرها مثال ذلك انقلاب طبيعة النار الى الهواء بزوال الصفة التي منها يصدر فعل النار وهي التي بها سميت النار نار الى الصفة التي منها يصدر فعل الهواء الخاص به وهي التي هي بها الهواء هواء واستدلوا ايضا على وجود هذا المحل بكون الذات المشار اليها تفعل عن غيرها كما استدلوا بالفعل على الصورية وذلك انه لم يمكن أن يتوهم أن الفعل والانفعال هما من شيء هو طبيعة واحدة فاعلة ودوام أجل هذا أن جميع الاجسام الفاعلة المنفصلة مركبة من طبيعتين فاعلة ومنفصلة فاعلة الفاعل صورة ماهية وجوهر او سمو المنفصلة موضوعا وعنصر او مادة وتظهر لهم من هذا أن هذه الاجسام المحسوسة ليست اجساما بسيطة على ما يظهر للحس ولا مركبة من اجسام بسيطة اذ كان كل جسم له فعل وانفعال وروايات الذي يدرك الحس من هذه هي الاجسام المشار اليها المركبة من هذين الشئين اللذين سموا أحدهما صورية والاخر مادة وأن الذي يدرك العقل من هذه هي هذه الصور وانما انما تصير عقولات وعقلا اذ اجردها العقل من الامور القائمة بها اعني الذي سموه موضوعا ومادة ووجدوا الاعراض تنقسم في العقل الى مثل هاتين الطبيعتين وان كان الموضوع لها بالحقيقة اعني المحل الذي تقوم به هي الاجسام المركبة من ذينك المعنيين فلما عرفت لهم الامور المعقولة من الامور المحسوسة وتبين لهم ان في الحسوسات طبيعتين احدهما قوة والاخرى فعل نظروا الى الطبيعتين هي المتقدمة على الاخرى فوجدوا أن الفعل متقدم على القوة لكون الفاعل متقدما على المفعول ونظروا في العمل والمعلولات ايضا فافضى بهم الامر الى انه أولى هي بالفعل السبب الاول لجميع العلل فلزم أن يكون فعلا محضا وان لا يكون فيها قوة أصلا لانه لو كان فيها قوة لكانت معقولة من جهة وعلة من جهة فلم تكن أولى ولما كان كل مركب من صفة وموصوف فيه قوة وفعل وجب عندهم أن لا يكون الاول مركبا من صفة وموصوف ولما كان كل يرى من القوة عندهم عقلا وجب ان يكون الاول عندهم عقلا فهذه هي طريقة القوم بجهلها فان كنت من أهل الفطرة المعدة لقبول العلوم وكنت من أهل الثبات وأهل الفراغ فمرضت أن تنظر في كتب القوم وعلموهم لا تنقف على كتبهم من حق أو ضده ولئن كنت ممن تفضيل واحدة من هذه الثلاثة فمرضت أن تفرغ في ذلك الى ظاهرا للشرع ولا تنظر الى هذه المفائد المحدثنة في الاسلام فانك ان كنت من أهاليهم تكن من أهل اليقين ولا من أهل الشرع فهذه هو الذي حرك هؤلاء القوم أن يعتقدوا أن هذه الذات التي وجدوا انها مبدأ العالم انها بسيطة وانها علم وعقل ولما رأوا أن النظام الموجود في العالم وأجزائه هو صادق عن علم متقدم عليه فقصوا أن هذا العقل والعلم هو مبدأ العالم الذي أماده أن يكون موجودا وأن يكون معقولا وهذا بعد من المعارف الانسانية الاولى والامور المشهورة بحيث لا يجوز أن يفصح لجمهوره وعنهم والكثير من الناس والافصاح به حرام لمن وقع له اليقين به لمن لا سبيل له الى وقوع اليقين به لانه كالتاقل له واما تسميتهم ما فارق المادة جوهرات فانهم لما وجدوا الحد الخاص بالجواهر انه القائم بذاته وكان الاول هو السبب في كل ما قام من الموجودات بذاتها كان هو الحق باسم الجوهر واسم الموجود واسم العالم واسم الحي وجميع المعاني التي أفادها في الموجودات وبخاصة ما كان منها من صفات الكمال واما سائر ما شاع به هذا الرجل على هذا المذهب فهو شيء غير ملتفت اليه الا عند الجمهور والعامة من الناس وهم الذين يجرم عليهم

سماع

والتجارب المقتضية لاستثبات الحسوسات دون

الوجه الاخير فانه لا يكون أحد بصرا ولا جمعا والكلام في زيادة التعقل وكما له بحسب زيادة قوة التعقل لا بحسب زيادة الهيئة التمرضية والزيادة الحاصلة بسبب اجتماع العلوم انما هي بحسب زيادة الهيئة التمرضية وذلك غير ما نحن فيه (الوجه السادس) القوة العاقلة قد لا يكملها تكميلا لا فاعيل وتكثر ما يلهيها وتضعفها وكل قوة جسمانية قد انما يكملها كثرة الفاعيل فالقوة العاقلة ليست بقوة

بهمائية (أما) الصغرى فلان من كان أكثر مواظبه على القراءة كان أقوى على ادراك الاشياء والعلوم الدينية والمعارف
اليقينية والتجربة تصح ذلك (وأما) الكبرى فيدل على التجربة والقياس (أما) التجربة فظاهرة فانه بما يسمع ومن القوة وكلاهما
حدان تجزعه عن فعلهما فان الباصرة بعد النظر في قرص الشمس باستقصاء لا تدرك النور الضعيف والسماعة بعد سماع الرعد
الشديد لا تسمع الصوت الضعيف والشماعة القوية لا تحس ٩١ بالرائحة الضعيفة وكذلك حال الذائقة واللامسة

(وأما) القياس فلان
أفعال القوى البدنية
لا تخلو عن انفعال أما
المدركة فلان فعلها
الاحساس الذي هو
التأثر عن المحسوسات
(وأما) الحركة فلان
تحريكها لا يغير لا يتم الا
بتحركها الذي هو انفعال
أيضا ولا شك ان الانفعال
لا يكون الا بقاها سريعه
طبيعية المنفعل ويعينه
عن المقاومة فيوهنه
(فان قيل) العقل لما
كان مقتضى طبيعة
القوى فكيف يوهنها
(أجيب) بان اقوى
وان اقتضت تلك الافعال
بذواتها الا ان طبايع
العناصر التي تلتئم منها
موضوعات تلك القوى
كالمثل لا تقتضي تلك
الافعال فيقع بين القوى
وطبايع العناصر تنازع
وتقاوم دائما فيوجب
الوهن والضعف في
الموضوعات والقوى
جميعا (وأجاب) عن
هذا الوجه الامامان
بحجة الاسلام الغزالي
والامام نضر الدين الرازي
بانه جاز ان تكون القوة

سماع هذا القول فقوله واى اجمال لوجود بسيط لاماهية له ولا حقيقة ولا خبر له مما جرى في العالم
ولا مما يلزم ذاته ويصدر منه الى آخر ما كاله هو كلام باطل كانه فانهم ان وضعوا ماهية منزّهة عن المحل
كانت منزّهة عن الصفات ولم تكن محلا لصفات الا ان تكون في محل فتكون مركبة من طبيعة القوة
وطبيعة الفعل وهو ذو الماهية الموجودة باطلاق فالوجودات اغاصرات ذات ماهية به وهو الموجود
العالم بالموجودات باطلاق من قبل ان الموجودات اغاصرات موجودة ومعقولة من قبل علمه بذاته
وذلك انه اذا كان هو السبب في كون الموجودات موجودة ومعقولة وكانت موجودة بما هي اتمها ومعقولة
بعلمه فهو له كون ماهياتها موجودة ومعقولة والقوى اغناؤه ان يكون علمه بالموجودات على
نحو علم الانسان الذي هو معلول عنها فعلمه بالموجودات على الضد من علم الانسان اذ قد قام البرهان
على هذا النوع من العلم وأما على مذهب الاشعرية فليس له ماهية أصلا ولادات لان وجود ذات
لاماهية لها ولا هي ماهية لا يفهم وان كان قد ذهب بعض الاشعرية الى ان له ماهية خاصة بها تتميز الذات
عن سائر الموجودات وهذه الماهية عند الصوفية هي التي يدل عليها اسم الله الاعظم وقوله ثم قال
لهؤلاء لم تخلصوا من الكثرة مع الاقحام لهذه المخازي فاننا نقول علمه عين ذاته او غير ذاته الى قوله بذاته
عين ذاته كلام في غاية الركاكة والمتكاه به احدى انسان بالخزى والاقتضاح فان هذا هو الزام ان يكون
الكامل المنزه عن صفات الحدوث والتغير والنقص على صفة الناقص المتغير وذلك ان الانسان من
جهة أنه شئ مركب من محل وعلم موجود في ذلك المحل لم أن يكون علمه غير ذاته بوجه ما كما سلف اذا
كان المحل هو السبب في تغاير العلم والذات ولما كان الانسان اغنا كان انسانا وكان أشرف من جميع
الموجودات المحسوسة بالعقل المقترن الى ذاته لابذاته وجب أن يكون ماهو بذاته عقل هو أشرف من
الموجودات وان يكون منزها عن النقص الموجود في عقل الانسان وقوله فان قيل ذاته الى قوله وكذلك
سائر الصفات قلت الشريعة والتجوية في قوله انظر فانه قد تبين أن من الصفات ماهو أحق باسم
الجوهرية من الجوهر القائم بذاته وهي الصفة التي من قبلها صار الجوهر القائم بذاته قائما بذاته وذلك
انه قد تبين أن المحل لهذه الصفة ليس شيئا قائما بذاته ولا موجودا بالفعل بل اغنا وجوده بالقيام بنفسه
والوجود بالفعل من قبل هذه الصفة وهي في وجودها على الجهة المقابلة للاعراض وان يظهر من أمر
بعضها أنها تحتاج الى المحل في الامور المتغيرة لان الاصل في الاعراض أن تقوم بغيرها والاصل في
الماهيات أن تقوم بذاتها الا ما عرضته هذه الاشياء الكائنة الفاسدة من كون ماهياتها محتاجة الى
موضوع فهذا الوصف هو أشد شئ بعدا عن طبيعة الاعراض فتشبه العلم الذي ذلك بالاعراض
التي هنا كلام في غاية الضعف وهو أشد ضعفا من يحمل النفس عرضا كالتثليث والتربيع وهذا كاف
في تهافت هذا القول كله وخصه فلنسم هذا الكتاب انتهايت باطلاق لانتهايت الفلاسفة وما بعد طبيعة
العلم من طبيعة العرض وبخاصة علم الاول تعالى واذا كان في غاية البعد من طبيعة العرض فهو في غاية
البعد من حاجته الى المحل (المسئلة السابعة في ابطال قولهم الاول يجوز ان لا يشارك غيره في جنس
وبغايه بفصل وانه لا يتطرق اليه انقسام في حق العقل بالجنس والفصل الى قوله فلم يكن له حد) قلت
هذا منتهى ما حكاه عن الفلاسفة في هذا القول وفي حق وفيه باطل أما قولهم ان الاول لا يجوز ان

العقلية مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع بدنية والامور المخالفة بالنوع لا يجب اشتراكها في الاحكام فيجوز ان يكل
بعضها بشكر والا فاعبى ولا يكل البعض وحاصل هذا الجواب منع كلية الكبرى ورده الحكيم المحقق بان ما ذكر من القياس
الدال على حقيقة الكبرى يدفع هذا الجواب ويمكن أن يجاب عنه بتبع الصغرى بان يقال لا نسلم أن القوة العاقلة قد لا يكلها تكرر
الا فاعبى ولم لا يجوز ان تكون القوة العاقلة أقوى القوى الجسمانية وأثبتها فلا يدرك الكلال الواقع بشكر بالا فاعبى لغاية قلته

والتي جريه لا تنفية وما ذكر من أن من كان أكثر دراهة وقراءة كان أقوى على ادراك الاشياء والعلوم الدقيقة والمعارف اليقينية فنقول ان أريد بكونه أقوى على ادراك الاشياء أن القوة العاقلة تكون أتم اقتدارا فمنوع وأن أريد أن القوة العاقلة تكون أسرع فهموا وجود أدراكها لم يكن يجوز أن يكون ذلك بحسب التمرن والتجارب وذلك لا ينافي وقوع الكلل فيه على معنى أن يكون في اقتدارها نقصان خفي بحيث لا يدرك ٩٤ لغاية قلته (الوجه السابع) لو كان المشار اليه باناجسما أو جسمانيا لم يعلم أحد

بشارك غيره في جنس ويندرجه بفصل مان كان أراد بالجنس المقول به واطور فهو حق وكذلك الفصل المقول به واطولان كل ما هذا صفة فهو مركب من صورة عامة وخاصة وهذا الذي يوجد له الحد وأما ان عني بالجنس المقول بتشكيك أعني بتقديم وتأخير فقد يكون له جنس هو الموجود مثلا أو الشيء أو الهوية أو الذات وقد يكون له حد من هذا النوع من الحدود فان أمثال هذه الحدود مستعملة في العلوم مثل ما قيل في حد النفس انها استكمال الجسم طبيعي آلي ومثل ما قيل في حد الجوهر انه الموجود لا في موضوع لكن ليس تكفي هذه في معرفة الشيء وانما يؤول في البيت طريق من ذلك الى كل واحد مما يدخل تحت أمثال هذه الحدود الى تصور ما يخصه وأما حكاية عن العلاصة أن اسم الموجود دائما يدل من ذوات الاشياء على لازم عام لها فهو قول باطل وقديما في غير ما موضع وما قاله أحد منهم الابن سينا فقط وذلك انه لما انتفى عنده أن يكون جنسا معقولا به واطورا انتفى أيضا أن يكون اسما مشتركا زعم انه اسم يدل على لازم عام للأشياء وما قاله في الذات يلزمه في اللازم ولو كان لازما لم يقل في جواب ما هو وأيضاً ان كان يدل على لازم الاشياء فهل يدل على ذلك اللازم به واطورا وباشتركا أو يلزم آخر فان كان يدل به واطورا فكيف يوجد عرض مقول به واطورا على أمور مختلفة الذوات وأظن أن ابن سينا سلم هذا وهو مستحيل لانه لا يكون عن الاشياء المختلفة شيء هو متفق وواحد الا من جهة ما تلك الاشياء المختلفة متفقة في طبيعة واحدة اذ يلزم ضرورة أن يكون اللازم الواحد من طبيعة واحدة كما يكون العقل الواحد صادرا أيضا عن طبيعة واحدة واذا كان ذلك مستحيلا فاسم الموجود دائما يدل من الاشياء على ذوات متقاربة المعنى وبمعناها في ذلك أتم من بعض ولذلك كانت الاشياء التي وجود مثل هذا الموجود في أول هو العلم في سائر ما يوجد فيها في ذلك الجنس مما مال ذلك أن تواتر احار مقول به تقديم وتأخير على النار وعلى الاشياء الحارة والذي يقال عليه بتقديم منها وهي النار هي السبب في وجود سائر الاشياء الحارة حارة وكذلك الامر في الجوهر وفي العقل وفي المبدء وفي ما شبه ذلك من الاسماء وأكثر طبائع ما يحتوي عليه العلم الالهي وهو من هذا الجنس والاسماء التي بهذه الصفة توجد في الجواهر وتوجد في الاعراض وما كاله في رسم الجوهر هو شيء لا معنى له بل الموجود هو جنس الجوهر المأخوذ في حده على نحو ما توجد اجناس هذه الاشياء في حدودها وقدين ذلك أبو نصر في كتابه في البرهان والامر عندا تقوم أشهر من هذا وانما غلط ابن سينا انه لما رأى اسم الموجود يدل على الصادق في كلام العرب وكان الذي يدل على الصادق يدل على عرض ولا يدل في الحقيقة على معقول من المعقولات الثواني أعني المنطقية ظن انه حيثما استعمله المترجمون اغنا يدل على هذا المعنى وليس الامر كذلك بل اغنا قصده المترجمون أن يدل به على ما يدل عليه اسم الذات والشيء وقدين ذلك أبو نصر في كتاب الحروف وعرف أن أسباب الغلط الواقع في ذلك هو أن اسم الموجود هو شكل المشتق والمشتق يدل على عرض بل هو في أصل اللغة مشتق الا ان المترجمين لما لم يجدوا في لسان العرب لفظا يدل على هذا المعنى الذي كان القدماء ينسبونه الى الجوهر والعرض والى القوة والفعل أعني لفظا هو مثال أول دل عليه بعضهم باسم الموجود لانه ان يفهم منه معنى الاشياء فتعاقب فيدل على عرض دل على معنى ما يدل عليه اسم الذات فهو اسم صناعي لا أقوى و بعضهم رأى لموضع الاشكال الواقع في ذلك أن يعبر عن المعنى الذي قصد في لسان اليونانيين

من الناس بالضرورة انه هو الذي كان موجودا قبل ذلك بعشرين سنة والثاني باطل فالقادم مثله أما الشرطية فلان الاجزاء الجسمانية والجسمانية الموجودة في تلك السنين قد يتطرق اليها التغير والتبدل لان الاجزاء البدنية قد تكبر بالنمو والسنين وقد تصغر بالذبول والمهزال ولان الحرارة الغريزية والحرارة الحاصلة من الحركات الضرورية وغير الضرورية والحركات الحاصلة من أشعة الكواكب دائما في التحليل والقوة الغذائية في ايراد بدل ما يهلك منه دائما وكل ذلك يقتضي عدم بقاء الاجزاء الموجودة في تلك السنين واذا لم يتبقى الاجزاء الموجودة في سائر الزمان الآن لم يبق الامور القائمة بها ايضا صور كانت أو أعراضا لان لو بقيت فلا بد أن تنتقل من محالها عند تحللها الى محل آخر لا ممتنع قيامها بنفسها فيلزم الانتقال على الصورة والاعراض وانه محال واذا كان كذلك امتنع لاحد أن يحكم بالضرورة

انه هو الذي كان موجودا قبل ذلك بتلك السنين وأما بطلان التالي فلان كل أحد من الناس يعلم ويحكم بالضرورة التكامل انه هو الذي كان موجودا قبل ذلك (وجوابه) النقص اما اجالا فبان يقال ما ذكرتم بعينه قائم في البهيمية والشجرية فلو صرح بجميع مقدماته لم أن يكون لهما نفس مجردة وأنتم لا تقولون به وأما تفصيلا فبان يقال لان سلم صدق الشرطية المذكورة وانما تصدق لو كان المشار اليه باناه ومطلق الاجزاء الجسمانية البدنية وليس كذلك بل هو الاجزاء الاصلية المخلوقة من التي وتلك الاجزاء من أول

المرء إلى آخره غير متصلة ولا متبدلة (لا يقال) الأجزاء البدنية سواء كانت أصلية أو غير أصلية فهي متبدلة متغيرة لأن أعضاء البدن هي ما تقرر في علم الطب على قديمين بسيطة وهي ما يكون جزؤه شاركا كله في الاسم والحد كالعظم واللحم والعصب والغضروف وغير ذلك ومركبة وهي ما لا يكون جزؤه شاركا كله فيه - ما كالأيد والوجه والعين فان جزءا لا يدلىس يبدو جزء الوجه ليس بوجه والأعضاء المركبة تركب من الأعضاء البسيطة وأجزاء الأعضاء البسيطة سواء كانت الأجزاء مخلوقة ٩٣ من المني أو زائدة حاصله من

الغذاء بأمرها متشابهة
فليس تطرق التحلل الى
بعضها أولى من تطرقه الى
الباقي فـ لم يحلل الزائدة
دون الاصلية المخلوقة من
المنى لزم الرجحان من غير
مرجح ولا نافي لانسلم ان
أجزاء الاعضاء البسيطة
اذا كانت متشابهة لا يكون
تطرق التحلل الى بعضها
أولى من تطرقه الى الباقي
ولم لا يجبـ وزان تكون
الاجزاء الاصلية المخلوقة
من المنى اكثرها من المنى
مخصصة بمصلحة تمنع عن
التحلل ما دام البدن على
حياته فتحلل الاجزاء
الزائدة دون الاصلية من
غير لزوم رجحان من غير
مرجح وايضا الوصح ما ذكر
لزم أن لا تحلل أجزاء
الاعضاء البسيطة أصلا
أو تحلل بالكلية وكلاهما
ظاهر بالظلال وهذا اذا
جرينا معهم على قانونهم
من نفي الفاعل المختار
(واما على أصنافا فلا حاجة
الى ما ذكر لان الفاعل
المختار يجبـ وزان يحفظ
الاجزاء الاصلية من
التحلل (الوجه الثامن)
انه لا بد في الانسان من

التكلم فيه بان اشتق من لفظ الضمير الذي يدل على ارتباط المحمول بالموضوع ما يدل على ذلك المعنى لانه رأى أن هذا أقرب الى الدلالة على هذا المعنى فاستعمل بدله اسم الموجود واسم الموهبة لكنه أيضا تكلف من هذا اللفظ صيغة موجودة في لسان العرب ولذلك عدل الفريقي الآخر الى اسم الموجود والموجود الذي هو بمعنى الصادق هو الذي مفهومه هو غير مفهوم الماهية ولذلك قد يعلم الماهية من لا يعرف الموجود وهذا المعنى هو غير الماهية في المركب ضرور وهو في النسيط والماهية واحد لا المعنى الذي يدل به عليه المترجمون باسم الموجود فان هذا هو الماهية بمعنىنا فاذا قلنا ان الموجود عنه جوهر وعرض لزم أن يفهم من اسم الموجود المعنى الذي يدل عليه المترجمون باسم الموجود فان هذا هو الماهية بمعنىنا وهو الدلالة المأقولة بتقديم وتأخير على ذوات الاشياء المختلفة واذا قلنا ان الجوهر موجود لزم أن يفهم منه ما يفهم من الصادق ولذلك اذا فهمنا من المسئلة المشهوره عند القدماء وهي القائلة هل الموجود واحد أو أكثر من واحد وهي التي تكلم فيها أرسطو مع برمنيدس وبالسبس من القدماء في الاولى من السماع الطبيعي فليس ينبغي أن يفهم من ذلك الا ما يدل على الذات ولو كان الموجود يدل على عرض في موضوع لكان قول من قال أن الموجود واحد متناقضا في نفسه وهذا كله بين لمن ارتاض في كتب القوم ولما فرغ من تقرير قولهم أخذ في الرد عليهم فقال (قال أبو حامد فهذا تفهيم مذهبيهم والكلام عليهم من وجهين الى قوله محال) قلت قد قلت ان هذا انما يلزم في المشاركة التي توجد من قبل الجنس المقول بالثاقل من قبل الجنس المقول بالشكيلي فاذا أنزل مع اله في مرتبة الاولى في الالهية باسم مقول عليهم ما يتواطى فهو جنس فينبغي أن يفترقا بفصل فيكون كل واحد منهما مركبا من جنس وفصل والفلاسفة لا يجوزون على موجود قديم أصلا اشتراكا في الجنس وان كان مقولا بتقديم وتأخير لزم أن يكون المتقدم له لا تاخر (ثم قال أبو حامد متناقضا هم فنقول هذا النوع الى قوله صانعين) قلت اما التركيب الذي يكون من الجنس والفصل فهو بعينه التركيب الذي يكون عن الشيء الذي بالقوة والشيء الذي يكون بالفعل لان الطبيعة التي يدل عليها الجنس ليست توجد بالفعل في وقت من الاوقات خالية من الطبيعة التي تسمى الفصل والصورة وكل ما عند القوم مركب من هاتين الطبيعتين فهو كائن فاعله فاعل لان الفصل من شروط الجنس من جهة ما هو بالقوة فليس يوجد عريضا من الفصل فمقارنته كل واحد منهما صاحبه بجهة مباشرة في وجود الآخر والشيء بعينه لا يمكن أن يكون له لشرط وجوده فله ضرورة هله هي التي أفادته الوجود بان قرنت الشرط بالمشروط وفيه وعندهم أيضا أن القابل بالحقيقة هو ما كان قوة فقط وان كان فعلا فالعرض والمقبول ما كان فعلا وان كان قوة فالعرض وذلك أن ليس يتميز المقبول فيه من القابل الا من جهة أن احدهما بالقوة والآخر هو بانفسه بل الشيء المقبول وكل ما هو بالقوة شيء آخر فهو ضرورة سيقبل ذلك الشيء الآخر ويصلح الشيء الذي بالفعل ولذلك ان ألقي ههنا قابل بالفعل ومقبول بالفعل فكلما كان بذاته لكن القابل هو جسم لا عرض ضرورته فان القبول انما يوجد أولا للجسم أولا هو في جسم فان الاعراض لا توصف بالمقبول ولا الصور ولا السطح ولا الخط ولا النقطة وبالجملة ما لا يتقسم واما فاعل ليس بجسم فقد قام عليه البرهان واما قابل ليس بجسم ولا في جسم فمستحيل الاما تشكك كوافيه من أمر العقل الذي بالقوة فانه اذا

حاکم واحد یکون هوسام بصر اشاماذا ثقل الامسام قضی لامتو هسامتد کر احاطظا متغ کراعا اسلامشتیا نافرانتا ماملندا کارها
مربدا قادرافاعلا لاناذا ابصر زالون شی وش کله کنایاته حلوا و مرأو باردوا والحاکم علی الامور لابد ان یکون مدركا لهما فلا بد اذن من
امر یکون هو بعینه مدركا لکل هذه المحسوسات بكل هذه الادراكات ولاناذا تخيلنا صور المحسوسات ثم ادركناها حکنا
بان ذلك التخیل کانه تخيلا لهذا المحسوس وذلك يقتضي وجود شیء کون الحس والتخیل حاصلین له ایکن أن یحک

على المنور والخيالية بانها خيال لهذا المحسوس ولا نأذا عقلنا ماهية الانسان حكمه انما يتقن تلك الحقيقة في هذا الشخص الانساني
وبعد تحققها في الشخص الفريسي المميز فلا بد من شيء واحد يكون مشتركاً لكلياته والجزئيات مغايراً لانا اذا تخيلنا شيئاً اشتبهنا أو
غضبنا أو يلزم من ذلك أن يكون صاحب الخيال وصاحب الشهوة شيئاً واحداً بعينه اذ لو كان صاحب الخيال شيئاً وصاحب الشهوة شيئاً
آخر لم يلزم من الخيال حصول ٩٤ الشهوة كما انه لا يلزم من تخيل زيد شيئاً أن يصير عمر ومشتبهه فثبت من هذا انه لا بد في

كان المركب من موصوف وصفة ليست زائدة على الذات كان كائناً فاسداً وكان جسماً ماضرو زة وان كان
مركباً من موصوف وصفة زائدة على الذات من غير أن يكون فيه قوة في الجوهر ولا قوة على تلك الصفة
مثل ما يقول القدماء في الجرم السماوي لم ضرورة أن يكون ذا كية وأن يكون جسمه لانه اذا ارتفعت
الجسمية عن تلك الذات الحاملة للصفة ارتفع عنها أن تكون قابضة محسوسة وكذلك يرتفع ادراك
الحس عن تلك الصفة فتعود الصفة والموصوف كلاهما على لا يفرحان الى معنى واحد بسيط لان
العقل والمعلق قد ظهر من أمرهما انهما معنى واحد اذ كان التكثر رفعهما بالعرض اعني من جهة
الموضوع وبالجملة فوضع القوم ذاتاً وصفات زائدة على الذات ليس شيئاً أكثر من وضعهم جسماً قديماً
وأخراناً محمولة فيهم ولا يشعرون لانهم اذ رفعوا الكية التي هي الجسمية ارتفع أن يكون في نفسه
معنى محسوساً لم يكن هنالك لاحمال ولا محمول فان جعلوا الحامل والمحمول مفارقين للمادة والجسم
لزم أن يكون عاقلاً ومعه ولا ذلك هو الواحد البسيط الحق وقوله ان تغليطهم كله انما هو من باب تسميتهم
ايه واجب الوجود انه اذا استعمل بدل على ذلك ما ليس له علة لم يلزم الاول ما الزمونه من الصفات
الواجبة الواجب الوجود ليس بهيچ لانه اذا وضع موجود ليس له علة وجب أن يكون واجب الوجود
بنفسه كما نه اذا وضع موجود واجب الوجود بنفسه وجب أن لا يكون له علة واذا لم يكن له علة فأحرى
أن ينقسم الى شئين علة ومعلول ووضع المتكاملين الاول مركب من صفة موصوف يقتضي أن يكون له
علة فاعلة فلا يكون علة أولى ولا واجب الوجود وهو ضد لما رضعه من كونه من الموجودات التي
ترجع الصفة والموصوف فيها الى معنى واحد بسيط فلامعنى تكرار هذا الاطلاق فيه وأما ما قاله
من ان الاول تعالى ان لم يستحل في حقه أن يكون مركباً من موصوف وصفة هي عين الموصوف فقد
قلنا على أي جهة يستحيل وعلى أي جهة لا يستحيل وهو كونهما مفارقين للمواد وأما قولهم ان برهانهم
على نفى الانثنية ليس بما نزع أن يكون ههنا الهان أحد ههنا هو علة السماء والآخر ههنا هو علة الارض
أو أحدهما هو علة المعقول والآخر علة المحسوس من الاجسام ويكون بينهما مباينة ومعارضة لا تقتضي
تضاداً مثل المباينة التي توجد بين الحرارة والبرودة فانها توجد في محل واحد فقول ليس بهيچ لانه اذا
فرض اختراع الموجودات وابتداعها الطبيعية واحدة وذات واحدة لا لطبايح مختلفة لزم ضرورة متى
وضع شيء من تلك الطبيعة مساوياً في الطبع والعقل للطبيعة الاولى أن يكوناً مشتملاً على تركيب في وصف
ومتباينين في وصف والذي يتباينان به لا يخجلون يكون من نوع تباين الانحصار أو من نوع تباين الانواع
فان كان من نوع تباين الانواع قيل عليهم ما امم الآله باشترك الاسم وذلك خلاف ما وضع لأن الانواع
المشتركة في جنس واحد هي اما امتداد واما ما بين الامتداد وهذا كله مستحيل وان كان تباينهما بالخصوص
فكلاهما في مادة وذلك خلاف ما انتفى عليه وأما ان وضع أن تلك الطبيعة بعضها أشرف من بعض
وانها مقولة عليهم بابتداعهم وتأخيرها للطبيعة الاولى أشرف من الثانية والثانية معلولة عنها ماضرو ودهتي
يكون مثلاً مبتدع السموات هو المبتدع للعلة التي ابتدعت الاسطقسات وهذا هو وضع الفلاسفة
وكلا الوضعين يرجع الى وضع علة أولى اعني من يمنع أن الاول يفعل بوساطة علل كثيرة أو يمنع أن
الاول علة بنفسه الى العالم قامت من علة ومعلول فان البحث عن هذه العلل هو الذي أفضى بنا الى علة

الانسان من شيء واحد
يحصل عنده كل هذه
الادراكات ونحن نعلم
بالضرورة انه ليس في
البدن جسم أو جسماني
يحصل عنده جملة أصناف
هذه الادراكات فثبت
أن يكون جملة أصناف
هذه الادراكات حاصلة
لشيء ليس بجسم ولا جسماني
(وجوابه) اما ان سلم أنه
ليس في البدن جسم
أو جسماني يجتمع عنده
هذه الادراكات ولم لا يجوز
أن يكون في البدن قوة
تستخدم سائر القوى
ويجتمع عندها ادراكاتها
ولا بد لا يطال ذلك من
دليل وذهوى الضرورة
غير مسموعة ولو سلم أنه
ليس في البدن جسم
أو جسماني يحصل عنده
جملة هذه الادراكات لكنه
لا يلزم منه أن تكون جملة
أصناف هذه الادراكات
حاصلة لشيء ليس بجسم
ولا جسماني لجواز أن يكون
جسم لطيف خارج البدن
يكون هذا البدن الكثيف
آلة له وتكون جملة هذه
الادراكات حاصلة له ومن
أين يلزم أن تكون تلك

الادراكات حاصلة لما ليس بجسم ولا جسماني فلا يتم المطالب (الوجه التاسع) لو كان محل العلم من الانسان جسماً
أو جسمانياً لكان ذلك المحل منقسماً لان كل جسم أو جسماني فهو منقسم ولو كان منقسماً لجاز أن يهل في جزء منه الى شيء وفي
جزء آخر الى شيء لان الشيء في محل لا يصادف في محل آخر كما يجتمع السواد والابيض في جسم لكن السواد في جزء والابيض
في جزء آخر ولو جاز ذلك لجاز أن يكون الشخص الواحد بمنه عالماً بشيء واجهلاً في حالة واحدة وأنه محال بالضرورة فثبت ان محل العلم

ليس بجسم ولا جسماني بل هو أمر مجرد وهو الماعلوب (وجوابه) أنا لا تسلّم أن كل جسماني منقسم ولو تسلّم فلا تسلّم أنه لو كان منقسماً لجاز أن يحل في جزء منه العلم بشئ وفي جزء آخر الجهل به ولم لا يجوز أن يكون قيام العلم بأحد جانبيه مانعاً من قيام الجهل بالأخر قولهم لأن الشئ في محل لا يصادف فيه في محل آخر مسلّم لكن لا يلزم من انتفاء التضاد انتفاء المنع على أنا نقول حكم الصفة أن تعدى محلها كان قيام العلم بأحد جزئيه مانعاً عن قيام الجهل بجزء آخر لتضادهما باعتبار حكمهما ٩٥ وان لم يتعد لم يلزم من جواز ذلك

حوازي كون الشخص الواحد عالمًا بشئ وجاهلاً به في حالة واحدة بل اللازم كون أحد الجزئين عالمًا بشئ والجزء الآخر جاهلاً به ولا استحالة فيه ثم انه منقوض بالشهوة والنفرة فانه ما من الاعراض الجسمانية ولو صح ما ذكر من الدليل لجاز أن يقوم بأحد نصفي القلب الشهوة وبالأخر النفرة فجاز أن يكون الشخص الواحد نافرًا عن شئ ومشتبهًا به في حالة واحدة وهو ضروري الاستحالة (الوجه العاشر) ما اخترعته بعض من فلاسفة الاسلام وهو أن كل جسم موجود فهو متناه المقدار وان مجموع اجسام العالم متناهية المقدار ايضا تقرر من برهان تناهي الاعداد ولا شك اناته تصور مرفوع وغير المتناهي من حيث هو غير متناه وهذا المفهوم الذي نتصوره كذلك اغنا

أولى بغيره ما لو كانت هذه المبادئ المختلفة بعضها مطلقة من بعض أعني ليس بعضها مطلقة بل بعضها كان من العالم بشئ واحد مرتبط وهذا المعنى هو الذي دل على ابطاله قوله تعالى لو كان فيهم آلهة الا الله لفسدنا (قال أبو حامد) فان قيل اغنا يستحيل هذا الى قوله لا على التعيين (قلت) حاصل ما حكاها في الاحتجاج عن الفلاسفة أنهم يقولون لا يجوز أن يكون الفصل الذي يقع به الانثينية في واجب الوجود هو شرط وجوب الوجود أن يكون فصولا ليس بشرط في وجوب الوجود فان كان الفصل الذي به يفترقان شرطا في وجوب الوجود في حق كل واحد منهما فلا يفترقان في وجوب الوجود فواجب الوجود واحد ضروري كما أنه لو كان السواد شرطا في وجوب اللون والابيض شرطا في اللونية لم يفترقا في اللونية وان كان الفصل الذي به يفترقان ليس له مدخل في وجوب الوجود فوجوب الوجود اكل واحد منهما بالعرض وهما اثنتان لا من حيث كل واحد منهما واجب الوجود وهذا الكلام غير صحيح فان الانواع شرطا في وجوب الجنس وكل واحد منهما شرط في وجود الجنس لا على التخصيص والتمييز لانه لو كان كذلك لم يجتمعما في وجود اللون فهو يعاند هذا القول بمعاندين احدهما ان هذا الغرض من حيث يظن ان واجب الوجود يدل على طبيعة من الطبيع وليس الامر عندنا كذلك بل اغنا نفهم من واجب الوجود أمرا سلبا وهو انه لا علة له والاسلاب غير معلقة فكيف يستعمل في نفي ما لا علة له مثل هذا حتى يقال لا يخلو أن يكون ما به يفترق ما لا علة له شرطا في كونه لا علة له أولا يكون شرطا فان كان شرطا لم يكن هنالك تعدد ولا افتراق وان لم يكن شرطا لم يقع به تعدد فيما لا علة له وكان ما لا علة له واحدا ووجه فساد هذا القول فيما زعمهم هو أن ما لا علة له نفي محض والنفي ليس له علة فكيف يكون له شرط هو السبب في وجوده وهذه مخالطة فان الاسلاب الخاصة التي تجري مجرى الاعماء المعذولة وهي الاسلاب التي تستعمل في تمييز الموجودات بعضها من بعض لها علل وشرط وهي التي اقتضت لها ذلك السلب كالحال اسباب وشرط هي التي اقتضت لها الاوصاف الايجابية فلا فرق في هذا المعنى بين الصفات الايجابية والسلبية ووجوب واجب الوجود هو صفة لازمة له لا علة له فلا فرق بين أن يقال فيه واجب الوجود أولا علة له فالهوس هو من الملة كما يمثل هذا القول لا من خصوصه وأما المعاندة الثانية فتخصيلها ان قولهم لا يخلو أن يكون ما به يتباين واجب الوجود شرطا وليس بشرط فان كان شرطا فلم يتم فصل احدهما عن الثاني من حيث هو واجب الوجود فواجب الوجود واحد وان لم يكن شرطا فواجب الوجود ليس له فصل به يتقسم وهو مثل قول القائل اللون ان وجد منه أكثر من واحد فلا يخلو أن يكون ما به يفصل به لون عن لون شرطا في وجود اللون أولا يكون فان كان شرطا في وجود اللون فلم يفصل احدهما عن الثاني من جهة ما هو لون ويكون اللون طبيعة واحدة وان لم يكن واحدا منهما شرطا في وجود اللونية فليس اللون فصل يفصل به عن لون آخر وهذا كذب (ثم قال هو عن الفلاسفة في هذا جوابا) فقال فان قيل هذا يجوز في اللون الى قوله من بيت العنكبوت (قلت) جوابه عن الفلاسفة انه هنا على القول بان الوجود هو عرض في الموجود اعني الماهية وعندهم هو بان الوجود في كل شئ هو غير الماهية وزعمهم ان قولهم اغنا بنوه على هذا والفرق الذي أقوا به ليس يلزم عنه الانفصال هما الزموا من أمر اللونية والفصول التي فيها كيف ما وضعوا الامر فانه لا يشك أحد أن فصول الجنس هي علة الجنس سواء انزلت

والانتهائية لا تحصل في الخارج الامقارنة اما المقدار واما الالامدد ولا بد أن يكون ذلك العدد عقارا للماهيات أخرى لا متناهي قيام العدد بنفسه فلو كان هذا المفهوم عند تعقله حاصل في جسم أو فيما يحل في جسم لو جب أن يكون ذلك الجسم غير متناه اذ لا معنى للجسم الغير المتناهي الا الجسم الذي يفترق به مفهوم الانتهائية لكن يجتمع أن يكون ذلك الجسم غير متناه لما ثبت من برهان تناهي الاعداد فيمتنع أن يقارنه مفهوم عدم التناهي وكذلك الحال فيما يحل في ذلك الجسم وادا كان هذا المفهوم عند تعقله لا بد وان يكون حاصلا في شئ

وامتنع أن يكون ذلك الذي جسمه أرحا لافيه وجب لا محالة أن يكون عند تعقلنا له حاصل في جوهر مجرد عن المادة الجسمية وهو المطلوب (و جوابه) أنا الانقسام ان هذا المفهوم عند تعقله لا بد وان يكون حاصل في شيء وانما يلزم لو كان تعقلنا له حصول ماهية المعقول في العاقل وهو ممنوع ولولم فلا نسام ان هذا المفهوم يمتنع ان يكون حاصل في جسم أو ما يحل فيه قوله لو حصل هذا المفهوم عند تعقله في جسم أو ما يحل فيه لوجب ٩٦ أن يكون ذلك الجسم أو ما يحل فيه غير متناه (قلنا) ممنوع وانما يلزم أن لو كان

حصول مفهومه - ثم الانتهاء للجسم المتعقل له حصولا موجبا للانصاف وليس كذلك فان حصول الشيء للشيء يقال لعمان متعددة كحصول المال لصاحبه وحصول السواد للجسم وحصول السرعة للحركة وحصول الصورة للجسم وغير ذلك وببعض هذه المعاني يوجب الانصاف دون بعض وحصول المعقول للعاقل لا يوجب انصاف العاقل بالمعقول ألا يرى أما نتعقل الوجوب والامتناع الذاتيين مع امتناع انصاف قوتنا المدركة به - فاقوله اذ لا ممتنع في الجسم الغير المتناهى الى الجسم الذي يفتقر به مفهوم الانهائية غير صحيح بل معناه الجسم الذي يفتقر به مفهوم الانهائية افتراضا موجبا لانصاف ذلك الجسم به وأيضا هذا الاستدلال يقتضي أن لا يتصور مفهوم الانهائية أصلا سواء كان المدرك جسما أو مجردا أما الجسم فلما ذكره المستدل وأما الجرد فلما امتناع كونه غير متناه

للجنس وجودا غير ماهيته أو ماهيته نفس وجوده لانه ان كانت فصولا لا وجود وكان الوجود للون غير ماهية اللون لزم أن لا تكون الفصول التي ينقسم بها اللون فصولا لماهية اللون بل فصولا لعرض من أعراضه وذلك فرض مستحيل وكذلك الحق هو أن اذا قسمنا اللون لفصوله فقلنا ان الوجود للون عما هو لون انما يكون بالفصل اما لانه أبيض أو أسود أو غير ذلك من الألوان فام ينقسم عرضا للون وانما قسمنا جوهر اللون فاقول بان الوجود عرض في الموجد وباطل بهذا المعنى والاعتراض وجوابه عن الاعتراض كلام ساقط وقوله انهم ينوان في التنفية على في التركيب بالجنس والفصل ثم يتوذلك على في الماهية وراه الوجود في أبطنا الاخير الذي هو أساس الاساس بطل عليهم انكل كلامه - بر صحيح فان بنيانهم في التنفية بالعدد في شيئين بسيطين مقول عليهم الاسم بالتواطى أمر بين بنفسه فانه متى أنزلنا التنفية والاشتراك في شيئين بسيطين عادا البسيط مركبا وتخصيل القول في هذا ان الطبيعة المسماة بواجب الوجود وهي التي لا غلة لها وهي غلة لغيرها لانه لا يخلو ان تكون واحدة بالعدد أو كثيرة ثم ان كانت كثيرة فلا يخلو ان تكون كثيرة بالعدد واحدة بالجنس المقول بتواطى أو واحدة بالنسبة أو تكون واحدة بالاسم فقط فان كانت مختلفة بماله لدم مثل زيد وعمرو واحدة بالعدد ففهي ذات هيولى ضرورة وذلك مستحيل وان كانت مختلفة بالصورة واحدة بالجنس المقول على بالتواطى فهي مركبة ضرورة وان كانت واحدة بالجنس المقول بالنسبة الى شيء واحد فلا يمنع من ذلك مانع وبعضها علل لبعض تنهى الى أول فيها وهذه هي حال الصور المفارقة للوادة عند الفلاسفة واما ان كانت انما تشترك في الاسم فليس مانع يمنع من ان يوجد منها أكثر من واحد فان هذه هي حال الاسماء الأول الأربعة أهى الفاعل الأول والصورة الأخيرة والغاية الأخيرة والمادة الأخيرة فكذلك ليس يحصل من هذا النوع من النقص شيء يحصل ولا يفضى الى المبدء الأول كما ظن ابن سينا ولا انه واحد ولا بد (المسلك الثاني) لا لازم رهوانا نقول الى قوله وكلاهما محالان عندهم (قلت) أما أنت ان كنت فهمت ما قلناه قبل هذا من ان ههنا أشياء يجمعها اسم واحد لا عموم الأشياء المتواطى ولا عموم الأشياء المشتركة بل عموم الاسماء المنسوبة الى شيء واحد المشككة وان خاصة هذه الأشياء ان ترتق الى أول في ذلك الجنس هو الالهة الأولى لجميع ما ينطلق عليه ذلك الاسم مثل اسم الحرارة المقولة على النار وعلى سائر الأشياء الحارة ومثل اسم الوجود المقول على الجواهر وعلى سائر الأعراض ومثل اسم الحركة المقول على الحركة في الوضع وعلى سائر الحركات فالمستحتاج الى توقيف على الخلل الداخلة في هذا القول وذلك ان اسم العقل يقل على القول المفارقة عند اقوم بتقديم وتأخير وان فيها عقلا أو لا وهو الالهة في سائر ما وكذلك الأمر في الجوهر والدليل على أن ليس لها طبيعة واحدة مشتركة أن يكون بعضها هلة لبعض وما هو هلة لشيء فهو متقدم على المعلوم وليس يمكن أن تكون طبيعة الالهة والمعلوم واحدة بالجنس الا في العمل التخصية وهذا النوع من المشاركة هو مناقض لمشاركة الجنسية فان الأشياء المشتركة في الجنس ليس فيها أول هو الالهة في سائر ما بل حركاتها في مرتبة واحدة ولا يوجب ذلك شي بسيط والأشياء المشتركة في ههنا مقول عليها بتقديم وتأخير يجب ضرورة أن يكون فيها أول بسيط وهذا الأول ليس يمكن أن يتصور فيه اثنيانية لانه مهما فرض له ثان وجب أن يكون في مرتبة

لان المراد بعدم التناهي الى غير النهاية لاسلب التناهي مطلقا

من

الآن يقال فرقي بين حصول الانهائية في الجسم وبين حصولها في الجرد فان الجسم من شأنه ان يتصف به الخصوصات فافيه يوجب عدم تنهية بخلاف الجرد (الوجه الحادى عشر) أنا اذا حكمنا على السواد والبياض مثلا انهما ضدان فالحكم عليهما بذلك لا بد من تصور لكل واحد منهما وجهه لهما معقولا واحدا والاسماء يمكنه أن يحكم عليها بحكم واحد ولو كان الحكم عليهما بينهما

الحكم الواحد في جسمين أو جسمين في الجسم الواحد لا يحل السواد فيه حيث لا يحل البياض فيه فينفرد كل من الجزأين بأحد هاتين السوادي
الجزأين الحكم الواحد على جميعهما فلا يحكم على الجميع الأمن حضرة الجميع فن لا يحضره الجميع لا يحكم عليه وكل جسم وجهه في
فلا يحضره ذلك فلا يكون كما قالنا كم مصادة السواد والبياض وكذا غيرهما ليس بجسم ولا جسماني وهو المطلوب (و جوابه) اما
لا نسلم انه لو كان الحكم جسماني أو جسماني الوحد ان يحل السواد فيه حيث لا يحل البياض وانما يلزم ذلك لو كان صورة
٩٧ البياض وانما يلزم ذلك لو كان صورة

السواد وصورة البياض
متضادتين متضادتين
وهو ممنوع بل التضاد
انما هو بين عينهما فقط
(ولو سلم حصول
التضاد بين صورتيهما)
واكن لا نسلم ان كل
جسم أو جسماني لا يحضره
الجميع ولم يلزم وزان
تكون قوة جسمانية
يخدمها سائر القوى
الجسمانية فترسم صور
الاضداد في القوى
الخادمة وتعتبر تلك
الصور حاضرة للقوة
الخادمة ونلاحظها من
هناك (الوجه الثاني
عشر) القوة العاقلة
التي هي النفس الناطقة
تقوى على أفعال غير
متناهية ولا شيء من
القوى الجسمانية بقوى
على أفعال غير متناهية
فلا شيء من القوى العاقلة
بقوة جسمانية فهي
بجودة وهي المطلوب
(أما الصغرى) فلا مانع
كل واحد منا يقوى بقوته
العاقلة على ادراك مراتب
الاعداد والاشكال اللذين
كل واحد منهما غير
متناهية (وأما الكبرى)

من الوجود في طبيعته فيكون هنالك طبيعة مشتركة لهما يشتركان فيها الشترك الجنس الحقيقي فيجب
أن يفترقا بهصول زائدة على الجنس فيكون كل واحد منهما مركبا من جنس وفصل وكل ما هو بهذه
الصفة فهو محدث وبالجملة فالذي في النهاية من الكمال في الوجود يجب أن يكون واحدا لانه ان لم يكن
واحدا لم يكن في النهاية من الكمال في الوجود لان الذي في النهاية لا يشارك غيره وذلك انه كما انه ليس
للخط الواحد من طرف واحد نهايتان كذلك الاشياء الممتدة في الوجود المختلفة بالزيادة والنقصان ليس لها
نهايتان من طرف واحد فابن سينا لم يعترف بوجود هذه الطبيعة المتوسطة بين الطبيعة التي يدل عليها
الاسم المتواطى وبين الطابع التي لا تشترك الا في اللفظ فقط أو في عرض بعيد لزمه هذا الاعتراض
(المسئلة الثامنة) في ابطال قولهم ان وجود الاول بسيط أي هو وجود محض ولا ماهية ولا حقيقة
بصاف الوجود الباطل الوجود الواجب له كالماهية غيره والكلام عليه من وجهين الى قوله لا تنفي
الوحدة (قلت) لم ينقل أوطاهم مذهب ابن سينا على وجهه كما فعل في المقاصد وذلك ان الرجل لما اعتقد
أن الوجود من الشيء يدل على صفة زائدة على ذاته لم يحضره عند ان تكون ذاته هي الفاعلة لوجوده في
المسكات لانه لو كان ذلك كذلك لكان الشيء علة وجوده ولم يمكن له فاعل يلزم عنده من هذا ان كل
ما وجوده زائد على ذاته فله علة فاعلة فلما كان الاول عنده ليس له فاعل وجب أن يكون وجوده عين
ذاته ولذلك ما عانده به أوطاهم بان شبه الوجود بلازم من لوازم الذات ليس يصح لان ذات الشيء هي علة
لازمة وليس يمكن أن يكون الشيء علة وجوده لان وجود الشيء متقدم على ماهيته وليس وضعه ماهيته
هي آنيته هو دفع ماهيته كما قال بل انما هو واجب الماهية والانية واذا وضعنا الوجود لاحقا من لواحق
الموجود وكان الذي يعطى وجود الاشياء في الاشياء المحركة والفاعل فيجب أن يكون مالا فاعل له
اما أن يكون لا وجود له وذلك مستحيل واما أن يكون وجوده هو ماهيته امكن هذا كله مبناه على غلط
وهو أن الوجود للشيء لازم من لوازمه وذلك أن الوجود الذي يتقدم في معرفتنا العلم بماهية الشيء هو الذي
يدل على الصادق ولذلك كان معنى قولنا هل الشيء يوجد في ماله سبب يقتضي وجوده وقوة قولنا هل
الشيء له سبب أم ليس له سبب هكذا يقول ارسطاطليس في أول المقالة الثانية من كتاب البرهان واما
اذا لم يكن له سبب فمعناه هل الشيء يوجد له لازم من لوازمه يقتضي وجوده واما اذا فهم من الموجود
ما فهم من الشيء والذات فهو جار مجرى الجنس المقول بتقديم وتأخير واما ما كان فلا يفترق في ذلك
ماله علة وماله ليس له علة ولا يدل على معنى زائده من معنى الموجود وهو المراد بالصادق وان دل على معنى
زائده على الذات فدل على انه معنى ذهني ليس له خارج النفس وجود الابدالية كالحال في الكل فهذه هي
الجملة التي منها نظر القدماء في المبدأ الاول فابتدوه بوجود بسيط واما الحكماء من أهل الاسلام
المتأخرين فانهم لما زعموا انهم نظروا في طبيعة الموجود بما هو وجود لا لهم الامر الى موجود بسيط طبعه
الصفة والطريقة التي يمكن عنده ان تسلك حتى تقرب من الطريقة البرهانية هو أن الموجودات
الممكنة الوجود في جوهرها خارج جهام القوة الى الفعل انما يكون ضرورة من مخرج هو بالفعل أعني
فاعلا يصير كما يخرج جهام القوة الى الفعل فان كان المخرج هو ايضا من طبيعة الممكن وجب أن يكون
له مخرج وان كان ذلك من طبيعة الممكن ايضا أهني الممكن في جوهره وجب أن يكون ههنا مخرج

١٣ - تمافت ابن رشد
فلا يصح من أن القوة الجسمانية لا تقوى أن تفعل في زمان غير متناه سواء كان
ذلك الفعل الصادر عنها واحدا أو متعدد ولا أن تفعل عددا غير متناه سواء كان زمانه متناهيًا أو غير متناه (و جوابه) انما لا نسلم أن
القوة العاقلة تقوى على أفعال غير متناهية بل هي لا تقوى على فعل أصلا فلا عن أن تقوى على أفعال غير متناهية فان التعلل
عبارة عن قبول النفس الصور العقلية عن واجب الصور وهذا الفعل (فان قيل) فالقوة العاقلة تقوى على انما لا تتغير

متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية بقوة علمها فالقوة العاقلة ليست بقوة جسمانية (قلنا) حيث نضع الكبرى فان الجسمانيات جاز أن تقوى على انفصالات غير متناهية كالنفوس المنطبعة في اجرام الانلاك فانها تفعل عن القول دائما عندهم وان سلمنا انها تقوى على الفعل لكتنا نقول ان أردتم بقولكم ان القوة العاقلة تقوى على أفعال غير متناهية انما تقوى على أن تفعل في الوقت الواحد أفعالا غير متناهية فهو باطل ٩٨ لاننا نجد من أنفسنا وجدانا ضروريا انه يصعب علينا ان نوجه الالذهن نحو معلومات كثيرة

دفعه واحدة (وان أردتم) انها لا تنتهي الى حد لا وتكون قادرة بعد ذلك على الفعل فسلم ولكن لانسلم حينئذ الكبرى فان القوة الجسمانية أيضا تقوى على أفعال غير متناهية بهذا المعنى فان القوة الخيالية لا تنتهي في تخيل الأشكال الى حد لا وهي تقوى على تخيل أشكال آخر بعد ذلك (فان قيل) كل واحدة من القوى الجسمانية متى كانت باقية كانت قوية على الأفعال لكنها يجب انتهائها الى العدم والقوة العاقلة ليست كذلك لانها قوية على الأفعال أبدا لامتناع العدم عليها (قلنا) لانسلم أن القوة العاقلة ليست كذلك وما ذكر من امتناع العدم عليها ممنوع وسياق الكلام على دليله ان شاء الله تعالى واثن سلمنا ان القوة العاقلة تقوى على أفعال غير متناهية أبدا ولكن لانسلم ان لا شيء من القوة الجسمانية يقوى على أفعال غير متناهية أبدا وما ذكر والبيان ذلك

واجب في جوهره غير ممكن ليحفظه ههنا وتبقى دائما طبيعة الاسباب الممكنة المارة الى غير نهاية فانها اذا وجدت غير متناهية على ما يظهر من طبيعتها وكل واحد منها ممكن ويجب ضرورة أن يكون الموجب لها معنى الذي يقتضي لها الدوام شيئا واجبا في جوهره اذ قد ظهر من أمرها وجوب المرور فيها الى غير نهاية أعني الأشياء الممكنة في جوهرها فانه لو وجد وقت ليس فيه محرك أصلا لما كان سببها الى حدوث الحركة وانما وجب أن يتصل الوجود الحادث بالوجود الازلي من غير أن يلحق الاول تغير بواسطة الحركة التي هي من جهة قدعة ومن جهة حادثه والمحرك بهذه الحركة هو الذي يعبر عنه ابن سينا بالواجب الوجودي بغيره وهذا الواجب من غير لم يكن بدم أن يكون جسما محركا على الدوام فان بهذه الحركة امكن ان يوجد الحادث في جوهره والفاقد من الازلي وذلك بالقرب من الشيء تارة والبعد تارة كما ترى ذلك بعرض لوجودات الكائنة الفاسدة مع الاجرام السماوية ولما كان هذا المحرك واجبا في الجوهر ممكنا في الحركة المكانية وجب ضرورة ان ينتهي الامر الى واجب الوجود بطلاق أي ليس فيه امكان أصلا في الجوهر ولا في المكان ولا في غير ذلك من الحركات وان يكون ما هذه صفة بسيطة ضرورة لانه ان كان مركبا كان ممكنا لا واجبا واحتاج الى واجب الوجود فلهذا النعم من البيان كاف عندي في هذا الطريق وهو حق فاما ما يريده ابن سينا في هذه الطريقة فهو يقول ان الممكن الوجود يجب ان ينتهي اما الى واجب الوجود من غيره أو واجب الوجود من ذاته فان انتهى الى واجب الوجود من غيره وجب في الواجب الوجود من غيره أن يكون لازما عن واجب الوجود لذاته وذلك انه زعم أن الواجب الوجود من غيره هو ممكن الوجود من ذاته والممكن يحتاج الى واجب وانما كانت هذه الزيادة عندي فضلا وخلا لأن الواجب كيف ما فرض ليس فيه امكان أصلا ولا يوجد حدث في طبيعة واحدة ويقال في تلك الطبيعة انها ممكنة من جهة واجبة من جهة لانه قد بين القوم ان الواجب ليس فيه امكان أصلا لان الممكن نقض الواجب وانما الذي يمكن أن يوجد حدث في واجب من جهة طبيعة ما يمكن من جهة طبيعة أخرى مثل ما يظن الامر عليه في الجرم السماوي أو فيما فوق الجرم السماوي أعني انه واجب في الجوهر ممكن في الحركة في الاين وانما الذي قاده الى هذا التقسيم انه اعتقد في السماء انها في جوهرها واجبة من غيرها ممكنة من ذاتها وقد قلنا في غير ما موضح ان هذا لا يصح بالبرهان الذي استعمله ابن سينا في واجب الوجود متى لم يفصل هذا التفصيل وعين هذا التعيين كان من طبيعة الاقاول العامة الجدلوية ومتى حصل كان من طبيعة الاقاول البرهانية وينبغي أن تعلم أن الحدوث الذي صرح الشرع به في هذا العالم هو من نوع الحدوث المشاع ههنا وهو الذي يكون في صور الموجودات التي يسمونها الاشعرية صفات نفسانية وتسميها الغلاصه صور او هذا الحدوث انما يكون من شيء آخر وفي زمان وبذل على ذلك قوله تعالى أولم ير الذين كفروا ان السحاب والارض كانتا رقا وقوله تعالى ثم استوى الى السماء وهي دخان الآية وأما كيف حال طبيعة الموجود الممكن مع الموجود الضروري فسكت عنه الشرع لبعده عن أفهام الناس ولان معرفته ليست ضرورية في سعادة الجهور وأما الذي تزعم الاشعرية من أن طبيعة الممكن محترقة وحادثه من غير شيء فهو الذي يخالفهم فيه الغلاصه من كالمهم بحدوث العالم أولم يقل فاعلموا اننا تأملته بالحقيقة ليس هو من شريعة المسلمين ولا يقوم عليه برهان والذي يظهر من الشريعة هو انهي

فسبحي والكلام عليه ان شاء الله تعالى ثم ان هذا الدليل منقوض بالنفوس الفلكية المنطبعة في اجرامها فانها تقوى جسمانية مع كونها قوية على أفعال غير متناهية عندهم لا يقال نحن لاندي أن شيئا من القوى الجسمانية لا يقوى على أفعال غير متناهية أصلا بل نقول ان شيئا منها لا يقوى على أفعال غير متناهية من غير أن يخضع عليها تأثير من العقل والقوة العاقلة تقوى على ذلك من غير انماضه التأثير عليها من العقل فلا يتنقض الدليل بالنفوس الفلكية لان قوتها على

الشرى كاث الغير المتناهية لما يفيض عليها من تأثير العقل لا ما تقول لاناسم أن القوة العاقلة تقوى على افعال غير متناهية من غير أن يفيض عليها تأثير من المفارقات ولم لا يجوز أن يقال قوتها على الافعال الغير المتناهية بسبب دوام الفيض عليها من المفارقات (فصل) في ابطال قولهم بامتناع الفناء على النفوس البشرية (واحجوا) عليه بوجهين أحدهما أن النفس الناطقة غير منطبعة في الجسم لما ثبت فيما سبق بل هي ذات آلهة لا كتاب كالأفعال اذا خرج الجسم بالموت ٩٩ من صلاحية أن يكون آلهة لها

فلا يضر خروجها عن ذلك جوهرها بل لا تزال باقية بقاء العلة المفيدة لوجودها وهي المبادى المارة الممتعة القدم (وجوابه) انا لاناسم أن النفس الناطقة غير منطبعة في الجسم وما ذكرنا من الأدلة عليه فقد عرفت ضعفها وعدم تمامها وان سلم أنها غير منطبعة في الجسم فلا نسلم قولنا انه اذا خرج الجسم بالموت عن صلاحية أن يكون آلهة لها فلا يضر خروجها عن ذلك جوهرها فان البسودن لما كان له مدخل في حدوث النفس ولذلك لم توجد قبل البدن جازان يكون له مدخل في بقائها أيضا وقد تقرر هذه الحجة بوجه أبسط فيقال لو عذمت النفس بعد وجودها لكان عديمها اما لذاتها واما غيرها أولا بسبب أصلا وانكل باطل لعدم النفس بعد وجودها باطل اما انه ليس عديمها لسبب أصلا فلان الحادث سواء كان وجوديا أو عديميا لا بد له من سبب بالضرورة

من المفاد حص التي سكنت هنا الشرع ولذلك جاء في الحديث لا يزال الناس يتفكرون حتى يقولوا هذا خلق الله فمن خلق الله فقال اذا وجد أحدكم ذلك فذلك محض الأمان وفي بعض طرق الحديث اذا وجد ذلك أحدكم فليقل هو الله أحد فاعلم ان بلوغ الجوهر الى مثل هذا الطلب هو من باب الوسوسة ولذلك قال فذلك محض الأمان (قال) المسلك الثاني هو ان نقول بوجود بلا ماهية الى قوله ما لا يزيد عليه (قلت) هذا الفصل كله مغالطة سفسطائية فان القوم لم يضعوا للاول وجودا بلا ماهية ولا ماهية بلا وجودا وانما اعتقدوا أن الوجود في المركب صفة زائدة على ذاته وان هذه الصفة انما استفادها من الفاعل واعتقدوا في ماهيها بسيطة لافعال له أن هذه الصفة فيه ليست زائدة على الماهية وانه ليس له ماهية مغايرة لوجوده لانه لا ماهية له أصلا كما ينبغي هو كلامه عليه في مما نذهبهم ولما وضع أنهم يرفعون الماهية وهو كذب أخذ يشنع عليهم فقال ان هذا لو كان معقولا لجاز أن يكون في المعقولات موجودا لا حقيقة له بشارك الاول في كونه لا حقيقة له فان القوم لم يضعوا وجودا بلا ماهية له باطلاق وانما وضعوا لماهية له بصفة ماهيات اثر الموجودات وهذا الوضع هو من مواضع السفسطة لان اسم الماهية مشترك فهذا الوضع وكل مركب على هذا كلام سفسطائي وذلك ان المعدوم لا يتصف بشئ عنه أو بايجابه فهذا الرجل في أمثال هذه المواضع في هذا الكتاب لا يخلو من الشرارة أو الجهل وهو أقرب الى الشرارة منه الى الجهل أو نقول ان هنالك ضرورة داعية الى ذلك وأما قوله ان معنى واجب الوجود صفة ايجابية انه ليس له علة فغير صحيح بل قولنا فيه واجب الوجود هو فيه صفة ايجابية لازمة عن طبيعة ليس لها علة أصلا لافاعله من خارج ولا هي جزء منه وأما قوله ان الواجب ان زاد على الوجود فقد حات البكثرة وان لم يزد فكيف يكون هو الماهية والوجود ليس بماهية فكذا ما لا يزيد عليه فان الواجب ليس صفة زائدة عندهم على الذات وهي بمنزلة قولنا فيه انه ضروري وأزلى وكذلك الوجود اذا فهمنا منه صفة ذهنية لم يكن أمرا زائدا على الذات وأما ان فهمنا منه عرضا كما يقول ابن سينا في الموجود المركب فقد يفسر أن يقال كيف كان البسيط هو نفس الماهية الا أن يقال كيف يعود العلم في البسيط هو نفس العالم وأما ان فهم من الموجود ما يفهم من الصادق فلا معنى لهذه الشكوك وكذلك ان فهم من الموجود ما يفهم من الذات وعلى هذا يصح القول ان الموجود في البسيط هو نفس الماهية (المسئلة التاسعة) في تجهيزهم عن اكامة الدلائل على ان الاول ليس بجسم الى قوله أن يكون صانعا (قلت) اما من لا دلائل له على ان الاول ليس بجسم الامن طريقه انه قد صرح عنده ان كل جسم محدث فما أوهى دليل له وأما من طبعه المدلول لما تقدم من أن بياناتهم التي بنوا عليها أن كل جسم محدث بيانات مختلفة وما أخرى من جوار مركبا قديما كما حكيت ههنا عن الأشعرية أن يجوز وجود جسم قديم لانه يكون من الالهراض على هذا ما هو قديم وهو اتركيب مثلا يصح برهانهم على ان كل جسم محدث لانهم بنوا ذلك على حدوث الالهراض والقديما من الفلاسفة ليس يجوز وجود جسم قديم من ذاته بل من غيره ولذلك لا بد عندهم من موجود قديم بذاته والذي صار به الجسم القديم قديما السكن ان نقانا أقولهم في هذا الموضوع صارت جدلية فائستين في مواضعها وأما قوله في الاعتراض على هذا قاننا قد ابطالنا الى قوله كان معلولا فانه يريده قد تكلم فيما سلف وقال انه لا دليل لهم على أن واجب

واما ليس لذاتها فلا تلبس لو اقتضت عديمها لذاتها لما وجدت لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف عنه وأما انه ليس لغيرها فلان ذلك انفس لا يخلو اما أن يكون وجوديا أو عديميا لاجز أن يكون وجوديا لان ذلك الوجودي ان قارن وجوده وجود النفس لم يكن علة تامة له عديمها وان لم يقارن وجوده وجودا قل عديمه مدخل في بقائها وكل ما هذا شأنه فاما أن يكون عديمها لما سفتا من احتجاء على محلها أو مكانها أولا يكون (والاول) باطل سواء كان للمانع المزاحم ضدا أو لم يكن لان هذا لا يكون الا فيما له محل كالالهراض

أو كان كالاجسام وقد ثبت أن النفس جوهر ليس بجسم ولا جسماني والثاني باطل أيضا فان ما لا يمنع بنفسه ما أن يستدعي وجوده
بمانع أولا يستدعي فان لم يستدع فليس بعدم فاما ان لم قطعاً أن الاله المعطية لوجود الشيء اذا كانت باقية ولا مانع من حصول معلولها
بمزاها على محل أو مكان فلا بد أن يكون ذلك الشيء موجوداً معها فان استدعي وجوده مانع فذلك محل لان وجود المانع للنفس
على المحل أو المكان ممنوع لامتزاجهما ١٠٠ للنفس فاذا امتنع وجود المانع امتنع وجود ما يقتضي وجوده ولا جائز أن يكون

ذلك الغير المعدم للنفس
هـ د ميا ذلو كان عدميا
لكن عدم شيء لو جوده
مدخل في وجودها لان
ماليس لوجوده مدخل في
وجود الشيء لا يوجب
عدمه عدم شيء وذلك
لأنه لا يجب وزان يكون
عالمها المقتضية لوجودها
لان العلة المقتضية
لو جودها هي المبادئ
المفارقة وهي لا تنعدم
لاستلزامه انعدام
الواجب والاعمال الثلاث
الباقية لان النفس
بسيطة وأثر لوجب ولم
يسبق الا الشرط وذلك
الشرط لا يتخلو من أن
يكون جوهر أو عرضاً
فان كان عرضاً فاما أن
يكون محله غير النفس
أو النفس والكل باطل
أما كونه جوهر فلا نعلم
قطعا أن الجوهر المبين
لشيء الذي ليس بعلة له
لا يلزم من عدمه عدمه
وأما كونه عرضاً غير قائم
بالنفس فهو أولى من
الجوهر رفقاً أن لا يكون
عدمه معدها (وأما

الوجود بذاته لا يكون جسم لان معنى واجب الوجود بذاته لاهله فاعليه فمن أين منعوا وجود جسم
لاهله فاعليه لاسيما اذا وضع جسمه بأسية طاهر منقسم لا بالكمية ولا بالكمية وبالجمله مركب قديم
لا مركب له وهي معانده صحيحة لا يفصل عنها الأبا قاييل جدلية وجيب ما في هذا الكتاب لاني حامد
على الفلاسفة ولا فلاسفة عليه أو على ابن سينا كلها أكاويل جدلية من قبل اشتراك الاسم الذي فيها
ولذلك لا معنى للتطوير في ذلك وقوله بحجبا عن الاشهرية القديم من ذاته لا يفتقر الى علة من قبلها كان
قدما فاذا وضعنا نحن قدما من قبل ذاته ووضعنا الذات علة للصفات فلم تصدر الذات قدما من أجل
غيرها (قلت) قد يلزمه أن يكون القديم مركبا من علة ومعلول وان يكون الصفات قدما من قبل علة
وهي الذات فان كان المعلول ليس شرطاً في وجوده فالقديم هو العلة فلنقل ان الذات القائمة بذاتها هي
الاله وان الصفات معلولة فيلزمهم أن يضعوا شيئا قديما بذاته وأشياء قديمة بغيرها ومجموع هذه هو الاله
وهذا بعبارة والذى أذكره على من قال ان الاله قديم بذاته والالم قديم بغيره أي بالاله وهم يقولون ان
القديم واحد وهذا كله في غاية التناقض وأما قوله ان انزال الناموس جوده الامور جوده هو مثل انزالنا
مركبة الامر كنه وانزالنا موجد واحد هذه الصفة أو كثيرين بما لا يسهل في تقدير العقل هو كله
كلام مختل فان التركيب لا يقتضي مركبا أيضا فيفرض الامر ان مركب من ذاته كما ان العلة ان كانت
معلولة فانه يفرض الامر ان علة غير معلولة ولا أيضا اذا أدى البرهان الى موجود لا موجد له أمكن أن
يرهن من هذا أنه واحد وأما قوله انه متى انتفت الماهية انتفى التركيب وان ذلك موجب لاثبات
التركيب في الاول فغير صحيح فان القوم لا ينفون الماهية عن الاول وانما يدعون أن يكون هناك ماهية على
نحو الماهية التي في المعلولات وهذا كلام جدلي مما يرى وقد تقدم من قولنا الاكاويل المقنعة التي تقال في
هذا الكتاب على اصول الفلاسفة في بيان ان الاول ليس بجسم وهي أن الممكن يؤدي الى موجود ضروري
وانه لا يصدر الممكن عن الضروري الا بواسطة موجوده من جهة ضروري ومن جهة ممكن وهو
الجسم السماوي وحركته الدورية ومن أفتخ ما يقال على أصولهم ان كل جسم فاقوته متناهية وان هذا
الجسم انما استفاد القوة الغير متناهية للحركة من موجود ليس بجسم (قال أبو حامد) بحجبا عن
الاعتراض الذي أوجب أن لا يكون الفاعل عند الفلاسفة الا الفلك الذي هو مركب من نفس وبدن
فان قيل لان الجسم الى قوله والجسم (قلت) اما القول بان الاجسام لا تخلق الاجسام فانه اذا فهم من
التخليق التكوين كان الامر الصادق بالصدق وذلك انه لا يتكون جسم فيما يشاهد الا عن جسم ولا جسم
متنفس الا عن جسم متنفس فانه لا يتكون الجسم المطلق ولو نتكون الجسم المطلق لكان التكون من
عدم لا بعد عدم ولا يتكون الاجسام المشار اليها الا من اجسام مشار اليها وعن اجسام مشار اليها وذلك
بان ينتقل الجسم من اسم الى اسم ومن حد الى حد في تغير جسم الماهية لاني جسم النار بان ينتقل من
جسم الماء الى الصفة التي بانتهالها تنتقل عنه اسم الماء وحده الى اسم النار وحدها وذلك يكون ضرورة
من جسم فاعل اما مشارك للتكون بالنوع واما بالجنس المقول بالتواطؤ أو بتقديم وأخبر وهل ينتقل
شخص الجسمية المخصوصة بالماء الى شخص الجسمية المخصوصة بالنار فيه نظرا وأما قوله ولا يكون الجسم
واسطة للنفس في خلق الاجسام ولا في ابداع النفوس فهو قول بني من آراء الفلاسفة على رأي من يرى

أن
كونه عرضاً في النفس كالامور والادراكية كالانفعال
والانفعالات المتعلقة بالبدن فلان عدم هذا المرض اما أن لا يشترط في اعدامه للنفس انقطاع العلاقات بينهما وبين البدن أو بشرط
فيه ذلك فان لم يشترط فيه ذلك فاولى الاعراض بان تعدم النفس بعدمها هي الاعراض التي تكون حكمها بالنفس فيلزم أن
لا تبقى النفس العديمة الكمال مع البدن كالاتبي في عدمه اذ لا يتصور استقرار وجود شيء دون شرطه ولو كانت كالات

النفس شرطاً في وجودها كانت الأهراس المضادة لكما لا بد من أن تدمها أو تبطلها كالجمل المركب والأفعال عن البدن
 فيلزم أن لا تبقى نفس شريطة مع وجود هذه الأهراس المتنافية للأهراس الممكنة لها في حال تعلقها بالبدن ولا في حال عدم تعلقها
 به والواقع خلاف ذلك وإن اشترط في كون العرض القائم به عدمها لقطع العلاقة بينهما وبين البدن فملاقة النفس بالبدن ليست
 علاقة لحلول العرض في الموضوع أو الصورة في المادة أو الجسم في المكان بل ١٠١ هذه العلاقة إضافة تابعة لوجود

النفس وتغير الإضافية
 لا يوجب تغيراً في الشيء
 الذي هي له فلا يكون
 انقطاعها مطلقاً لئلا ينفس
 وأذا لم يكن انقطاع هذه
 العلاقة مدخل في عدم
 النفس على تقدير جوازها لم
 يكن اعدام تلك الأهراس
 لها سبب انقطاع العلاقة
 بل لثابتها فما كان يختلف
 تأثيرها في ذلك لا بطلان
 بوجود العلاقة وعدمها
 فيعود هذا القسم إلى قسم
 عدم اشتراط قطع العلاقة
 وقد تبين بطلانه (وجوابه)
 أن يقال أنه يجب وزان
 يكون المبدء عدم وجودها
 ويكون اعدامها المنعها
 ومزاجتها إما على محلها أو
 مكانها (قولهم) وقد تبين
 أن النفس جوهر راسخ
 بجسم ولا جسماني (قلنا) قد
 عرفت أنه لم يبين بأدلتهم
 ما ذكروه لعدم تمام شيء
 من تلك الأدلة ولو سلم لكن
 لا نسلم أن المبدء عدم الغير
 المنع على المحل أو المكان
 ولم يستدع وجودهما منع
 على المحل أو المكان
 لا يكون معدماً (قولهم) أن
 الفاعل المعتبر لوجود الشيء
 إذا كانت باقية ولا مانع من

أن المبدء على الصور الأجسام التي ليست تنفسه وللنفوس هو جوهر مفارق إما عقل وإما نفس مفارقة
 وأنه ليس يمكن أن يعطى ذلك جسم متنفس ولا غير متنفس فإنه إذا وضع هذا ووضع أن السماء جسم
 متنفس لم يمكن فيها أن تعطى صورة من هذه الصور الكائنة الفاسدة لانفسا ولا غيرها فان النفس التي
 في الجسم أغنا تفعل بواسطة الجسم وما فعل بواسطة الجسم فليس يوجد عنه لا صورة ولا نفس إذا كان
 ليس من شأن الجسم أن يفعل صورة جبرهوية لانفسا ولا غيرها وهو شبهة بقول أفلاطون في الصور
 المجردة عن المادة التي يقول بها وهذا مذهب ابن سينا وغيره من فلاسفة الإسلام وحينئذ أن الجسم
 أغنا يفعل في حرارة أو برودة أو رطوبة أو تبوسة وهذه هي أفعال الأجسام الداعية عندهم فقطاراً ما
 الذي يفعل الصور الجوهرية بتوحيدها المتنفسة هو وجود مفارق وهو الذي يسمونه واهب الصور وقوم
 من الفلاسفة يرون عكس هذا ويقولون أن الذي يفعل الصور في الأجسام هي أجسام ذات صور
 مثلها إما بالنوع وإما بالجنس أما بالنوع فالأجسام الحية هي تفعل أجساماً حية على ما يشاهد من
 الحيات والنبات التي يلد بعضها منها وأما بالجنس فلا يتولد عن ذكر وأنثى فالأجرام الداعية عندهم هي
 التي تعطي الحياة لأنها حية ولو شاء غير المشاهدة ليس هذا موضع ذكرها ولذلك اعترض أبو حامد
 عليهم فقال ولم لا يجوز أن يكون في النفوس نفوس تختص بخاصية تنهياً بها أن توجد الأجسام وغير
 الأجسام يريد ولم لا يجوز أن يكون في النفوس التي هي في الأجسام نفوس تختص بتوليدها سائر الصور
 المتنفسة وغير المتنفسة وما أغرب تسليم أبي حامد أن المشاهدة معدومة في تكون جسم عن جسم وليس
 المشاهدة غير هذا وأنت ينبغي أن نفهم أنه متى جردت أكاويل الفلاسفة من الصنائع البرهانية عادت
 أكاويل جدلية ولا بد أن تكون مشهورة أو منكرة غريبة لأن لم تكن مشهورة والمعلقة في ذلك أن
 الأكاويل البرهانية إنما تتميز من الأكاويل الغير البرهانية إذا اعتبرت بنفس الصناعات التي فيها النظر
 فما كان منها داخل في حد الجنس أو الجنس داخل في حده كان قولاً برهانياً وما لم يظهر فيه ذلك كان قولاً
 غير برهانياً وذلك لا يمكن إلا بعد تجديد طبيعة ذلك الجنس المنظور فيه وتجدد الجهة التي من قبلها توجد
 المحمولات الذاتية لذلك الجنس من الجهة التي لا توجد لها وتضعف في تقرير تلك الجهة في قول من
 الأكاويل الموضوعية في تلك الصناعات بان تفضل أبا نصب العين فمتى وقع في النفس أن القول
 جوهرى لذلك الجنس أو لازم من لوازم جوهره صرح القول وأما متى لم تخطر هذه المناسبة بذهن الناظر
 أو ضطرت خطوره راضية فان القول ظن لا يقين ولذلك كان الفرق بين البرهان والظن الغالب في حق
 العقل أدق من الشعر عند المصرواخي من النهاية التي بين الظل والصورة وبخاصة في الأمور المادية
 عند قوم عي لا يخلط ما بالذات فيها مع ما بالعرض ولذلك ما نرى أن ما فعل أبو حامد من نقل مذاهب
 الفلاسفة في هذا الكتاب وفي سائر كتبه وأبرازها لمن لم ينظر في كتب القوم على الشروط التي وضعوها
 أنه مغير لطبيعة ما كان من الحق في أكاويلهم أو صارف أكثر الناس عن جميع أكاويلهم فالذي صنع
 من هذا الشرع عليه أغلب من الخبير في حق الحق ولذلك علم الله ما كنت أنقل في هذه الأشياء قولاً من
 أكاويلهم ولا أستحيز ذلك لولا هذا الشرع اللاحق للحكمة وأعني بالحكمة النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه
 طبيعة البرهان (قال أبو حامد) مجيباً عن الفلاسفة فإن قيل الجسم الأقصى أو الشئ إلى قوله ليس

محصولها بل هو بمنزلة جسمه على محل أو مكان ولا بد أن يكون موجوداً ممنوع وانما يكون كذلك لو كان المنع منحصراً في المنع على
 المحل أو المكان وهو ممنوع ولا نسلم أنه لو كان عدمها كان عدم شيء لوجوده مدخل في وجودها لجواز أن يكون أمراً معدوماً في نفسه
 لا عدماً لشيء آخر (والفصل فيه) أن العدمي والوجودي قد يقالان بمعنى الموجود والعدم وقد يقال الوجودي لما يكون ثبوته
 للوجودي بوجوده كالبياض والسواد والعدمي بخلافه كالامكان والحدوث وقد يقال العدمي لما اعتبر في مفهومه العدم والوجودي

بذلك لا فهو قد يقال العدم بمعنى الوجود في مقابلته في الوجود (فان أراد بالوجود العدمي المعنى الاول فاذا كراه من المنع متجه وكذا ان اراد بهما المعنى الثاني مع انه لا انفصار لاشياء فيهما بهذا المعنى فلا يلزم من عدم كون العدم وجوديا او عدم ما بهذا المعنى انتفاء العدم رأسا وكذا يتجه المنع المذكور ان اراد بالمعنى الثالث اذ لا يلزم من اعتبار العدم في مفهوم الشيء ان يكون ذلك الشيء عدما لا مر (وان اراد بالمعنى الرابع ١٠٢ فلا انفصار فيهما بهذا المعنى فيجوز ان يكون العدم أمرا آخر غير الوجود

والعدم مع ان ما ذكر في بيان كون العدم غير وجودي لا يناسب هذا المعنى (وان اراد بالوجودي الوجودي بالعدم كما يتبادر من سياق الكلام فلا انفصار أيضا (ولانسلم) ان الجوهر المبين للشيء الذي ليس بعلة له لا يلزم من عدمه عدمه وهذه المقدمة انما تثبت اذا ثبت ان الجوهر المبين للشيء الذي ليس بعلة له لا يكون شرطاً لثباتها بها دور ويمكن المناقشة فيه ولانسلم ان المرض الغير القائم بالنفس أولى من الجسد وهو المبين في أن لا يكون عدمه مع عدمها لخاصة قوله فان لم يشترط فيه ذلك فأولى الأعراض بان تعدد النفس بعدمها هي الأعراض التي تكون كما لا نفكس كلام خطابي بل شـعري لا يقوم لاثباته شبهة فصلا من جهة وأيضا لم لا يجوز ان يكون البدن شرطاً لوجود النفس من المسدا بحيث يلزم من انتفائه انتفاء النفس قطما كما جاز كون البدن ببعض حالاته معدما

بجسم أصلا (قلت) ما أغرب كلام هذا الرجل في هذا الموضوع فانه على الفلاسفة اعتراضا بانهم لا يدرون على اثبات صانع سوى الجرم السماوي اذ كانوا يحتاجون في ذلك الى الجواب باصل لا يتقدمونه وانما يتقدمه المتكلمون وهو قولهم ان كون السماء مقدار محدود وسائر المقادير التي كان يمكن أن يكون عليها السماء هو امة مخصصة والمخصص قد يكون قديما فان هذا الرجل قد غلط في هذا المعنى أو غلط فان التخصيص الذي لزمته الفلاسفة غير التخصيص الذي ارادته الاشعرية وذلك ان التخصيص الذي ترده الاشعرية انما هو تغيير الشيء اما من مثله واما من ضده من غير ان يقتضي ذلك حكمة في نفس ذلك الشيء فاضطرت الى تخصيص أحد المتقابلين والفلاسفة في هذا الموضوع انما ارادوا بالمخصص الذي اقتضته الحكمة في المصنوع وهو السبب الثاني فانه ليس عند الفلاسفة كية في موجود من الموجودات ولا كيفية الا وهي الغاية في الحكمة التي لا تخلوم أحد الامرين اما ان يكون ذلك أمرا ضروريا في طباع فعل ذلك الموجود واما ان يكون فيه من جهة الافضل فانه لو كان عندهم في المخلوقات كية او كيفية لا تقتضي حكمة اذ كانوا قد نسبوا الصانع الخالق في الاول ذلك الى ما لا يجوز نسبته الى الصانع المخلوقين الا على جهة الذم لهم وذلك انه لا عيب أشد من أن يقال ومن نظر الى مصنوع ما في كية او كيفية لم يختار صانع هذا المصنوع هذه الكية وهذه الكيفية دون سائر الكيات ودون سائر الكيفيات الجائرة فيه فيقال لانه اراد ذلك للحكمة وهبة في المصنوع وكلها متساوية في غاية هذا المصنوع الذي صنعه الصانع من أجله اعني من أجل فعله الذي هو الغاية وذلك ان كل مصنوع فانما يفعل من أجل شيء ما وذلك الشيء لا يوجد صادرا عن ذلك المصنوع الا وذلك المصنوع مقدر بكية محدودة وان كان لها عوض في بعض المصنوعات واجبة محدودة ولو كان أي موضوع اتفق يقتضي أي فعل اتفق لما كانت ههنا حكمة أصلا في مصنوع من المصنوعات ولما كانت ههنا صناعة أصلا وكانت كيات المصنوعات وكيفياتها راجعة الى هي الصانع وكان كل انسان صانعا أو نقول ان الحكمة انما هي في صنع المخلوق لافي صنع الخالق نعم وبالله من هذا الاعتقاد في الصانع الاول بل نعتقد أن كل ما في العالم فهو الحكمة وان قصرت عن كثير منها عقولنا وان الحكمة الصناعية انما فهمها العقل من الحكمة الطبيعية فان كان العالم مصنوعا واحدا في غاية الحكمة فهذه ضرورة حكيم واحد هو الذي اقتضت الى وجوده السموات والارضون ومن فيها فانه ما من أحد يقدر ان يجعل المصنوع من الحكمة الهيبة علة لنفسه فاقوم من حيث ارادوا أن ينزهوا الخالق الاول أبطلوا الحكمة في حقه وسلبوه أفضل صفاته (المسألة العاشرة) في بيان تجهيزهم عن اقامة الدليل على أن العالم صانعا وعلة وأن القول بالدهر لازم لهم (قال أبو حامد) فنقول ان من ذهب الى ان كل جسم فهو حادث الى قوله وهي قديمة (قلت) الفلاسفة يقولون ان من قال ان كل جسم محدث وفهم من الحدوث الاختراع من لا موجود أي من العدم فقد وضع معنى من الحدوث لم يشاهده قط وهذا يحتاج ضرورة الى برهان فاما ما حمل عليهم من الاعتراضات في هذا القول حتى ألزمهم القول بالدهر فقد قلنا الجواب عن ذلك فيما سلف فلا معنى للاعادة وجملة الامر ان الجسم عندهم سواء كان محدثا أو قديما ليس مستقلا في الوجود بنفسه وهي عندهم هي الجسم القديم واجبة على نحو ما هي عليه في الجسم المحدث الا

ان لوجود النفس من المبدأ وما الدليل على ان العلاقة بينهما مضافة تابعة لوجود النفس فقط وهو التدبير والتصرف فيه هذا كله اذا جري بنا معهم على أصلهم من نفي القادر المختار (واما على أصلنا) فالجسد المختار بعدم مجرد ارادته (والقول) بان العدم نفي محض لا يصلح أثر الاختيار قد عرفت ضمه فيما مر (وانا نبيهما) انها لو كانت قابلة للنفاء لسكانت قبل الفناء باقية بالفعل وفاسدة بالقوة لان كل موجود يبقى زمانا أو يكون من شأنه أن يفد كان بالضرورة قبل فساد باقيا

بالفعل وقاسدا بالقوة أي له استعداد الفساد ولا بد لذلك الاستعداد من محل يقوم به ولا يجوز أن يكون ذلك المحل هو النفس لأنها لا تبقى عند الفساد وما هو محل لاستعداد الفساد هو قابل للفساد والقابل يجب وجوده عند حصول المقبول ليكون متصفا به واللام يكن قابلا له فليس لزم أن يكون للنفس أمر مغاير لها يكون محلا لاستعداد فسادها وما محل لها أيضا كالمادة للصورة أو جزء منها محل للجزء الآخر كالمادة للجسم وعلى التقديرين يلزم كونها مادية مركبة من المادة والصورة ١٠٣ وأما حالة في المادة فلا تكون النفس مجردة - هذا خلف (فان قلت) النفس حادثة فلا بد لها من استعداد قبل حدوثها ومن محل يقوم به ذلك الاستعداد ولم لا يجوز أن يكون ما هو محل لاستعداد وجودها محلا لاستعداد عدمها (قلت) كون الشيء محلا لاستعداد وجوده ما هو مبين القوام له أو لاستعداد عدمه غير معقول بل الشيء إذا كان محلا لاستعداد وجوده ما هو متعلق القوام به أي مستعدا لوجوده ومحلا لاستعداد فساده أي مستعدا لعدمه كالجسم فانه محل لاستعداد وجوده والواد وهو تهيؤه لوجوده فيه بحيث يكون متصفا به حال وجوده فيه وكذا محل لاستعداد عدمه وهو تهيؤه لعدمه عنه بحيث يكون متصفا بعدمه عنه إذا فسد باقيا ببيته فالنفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف

ان الخيال لا يساعد كيفية وجودها في القديم كما يساعد في الجسم المحدث ولذلك لما أراد اسطوان بين كون الارض مستديرة بطائفة انزلها محدثة ليتصور العقل منها اعملة ثم ينقلها الى الازلية وذلك في المقالة الثانية من السماء والعالم ولما أتى بالشئاعات التي تلزم الفلاسفة أخذ بحجيب عنهم وهو معاند لا جوب يتم فقال كل ما لعله له الى قوله هؤلاء (قلت) كل هذا قد وقع الجواب عنه والتمريف عبرته من الاقوال التصديقية فلا معنى لاعادة الكلام في ذلك وأما الدهرية فالجسم هو الذي اعتدت عليه وذلك أنه انقطع الحركات عند ما بالجزم السماوي وانقطع به التسلسل ظنت أنه قد انقطع بالهقول ما انقطع بالحس وليس كذلك وأما الفلاسفة فانهم اعتبروا الاسباب حتى انتهت الى الجرم السماوي ثم اعتبروا الاسباب المعقولة فانقضت بهم الامر الى موجود ليس بمحسوس هو علة ومبدأ الموجود المحسوس وهو معنى قوله تعالى وكذلك ترى ابراهيم ملكوت السموات والارض الآية وأما الاشعرية فانهم جحدوا الاسباب المحسوسة أي لم يقولوا بكون بعضها اسبابا لبعض وجودها علة الموجود المحسوس موجودا غير محسوس بنوع من الكون غير مشاهد ولا محسوس وانكروا الاسباب والمسببات وهو نظر خارج عن الانسان بما هو انسان (قال أبو حامد) معاند للفلاسفة في قولهم فان قيل ان الدليل على ان الجسم الى قوله لا أصل له (قلت) قد تقدم من قولنا انه اذا فهم من واجب الوجود ما ليس له علة وفهم من ممكن الوجود ما له علة لم تكن قسمة الموجودين الفصلين فان الخصم أن يقول ليس كما ذكر بل كل موجود لا علة له لكن اذا فهم من واجب الوجود الموجود الضروري ومن الممكن الممكن الحقيقي أقصى الامر ولا بد الى موجود لا علة له وهو ان يقال ان كل موجود فاما ان يكون ممكنا أو ضروريا فان كان ممكنا فله علة فان كانت تلك العلة من طبيعة الممكن تسلسل الامر في قطع التسلسل بعلة ضرورية ثم يسأل في تلك العلة الضرورية اذا جاوزت ان من الضروري ما له علة وما ليس له علة فان وضعت العلة من طبيعة الضروري الذي له علة لزم التسلسل وانتهى الامر الى علة ضرورية ليس لها علة وانما أراد ابن سينا أن يطابق بهذه القسمة رأى الفلاسفة في الموجودات وذلك ان الجرم السماوي عند الجميع من الفلاسفة هو ضروري بغيره وما هل الضروري بغيره فيه امكان بالاضافة الى ذاته فنيه نظر ولذلك كانت هذه الطريقة محتلة اذا سلك فيها هذا المسلك فاما مسلكه فهو مختل ضروري لانه لم ينقسم الموجودات ولا الى الممكن الحقيقي والضروري وهي القسمة المعروفة بالطبع للموجودات (ثم قال أبو حامد) بحجة للفلاسفة في قولهم على ان الجسم ليس بواجب الوجود بذاته اكره له أجزاء هي علة فان قيل لا ينكر ان الجسم الى قوله أصلا (قلت) هذا القول لازم لما لا شك فيه من سلك طريقة واجب الوجود في اثبات موجود ليس بجسم وذلك ان هذه الطريقة لم تسلكها القدماء وانما وصل من سلكه افيما قلنا ابن سينا وقد قال انها أشرف من طريقة القدماء وذلك ان القدماء انما صاروا الى اثبات موجود ليس بجسم هو مبدأ الكل من أمور متأخرة وهي الحركة والزمان وهذه الطريقة غرضي اليه فيما زعم اعني الى اثبات موجود بالصفة التي أثبتوا القدماء من النظر في طبيعة الموجودات وهو وجوده لا يقتضي لكان ما قال محجبا لكنها ليست تقتضي وذلك ان واجب الوجود بذاته اذا وضع موجودا فانه ما يشق منه أن يكون مركبا من مادة وصورة وبالجملة أن يكون له حد فاذا وضع موجودا مركبا من أجزاء قديمة من شأنها أن يتصل بعضها ببعض كالحال في العالم

لا اتصال كما لا يتوسطه فيكون البدن محلا لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا أولا وبالذات الى تعلقها معني وجودها من حيث انها متعلقة به وثانيا وبالعرض الى وجودها في نفسها هذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب أولا وبالذات الى وجودها في نفسها اليتنع قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مباينة له والشيء لا يكون مستعدا لها ومباين له وكما جاز أن يكون البدن محلا

لاستعدادات متعلقاتها به كذلك يجوز أن يكون محلا لاستعداد انقطاع متعلقها به اذا خرج عن المزاج الصالح لان يكون محلا لتدبيرها وتصرفها لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوباً إلى عدمها في نفسها بالذات ولا بالعرض فظهر الفرق بين استعداد حدوثه واستعداد عدمه وان الاول يجوز قيامه بالبدن دون الثاني (والجواب) اننا لانسلم ان القابل للفساد يجب وجوده عند حصول ١٠٤ الفساد فانه ليس معنى قبول الشيء لعدم والفساد ان ذلك الشيء يبقى متصفاً وقبل فيه

واجزائه صدق على العالم واجزائه انه واجب الوجود هذا كله اذا سلمنا ان هذه ناموجودا هو واجب الوجود وقد قلنا نحن ان العارضة التي سلكها في اثبات موجودية هذه الصفة ليست برهانية ولا يقضي بانطباع اليه الا على النحو الذي قلنا وكثير ما يلزم هذا القول أعني ضعف هذه الطريقة عند من يضع ان هذه اجسام بسيطة غير مركبة من مادة وصوره وهو مذهب المشائين لان من يضع مركبة اقدم من اجزاءها بالفعل فلا بد ان يكون واحدا بالذات وكل واحد في شيء مركب فهو من قبل واحد بنفسه أعني بسيطاً ومن قبل هذا الواحد صار العالم واحداً ولذلك يقول الاسكندر انه لا بد ان يكون هذه اقوة روحانية سارية في اجزاء العالم كما هو جد في اجزاء الحيوان الواحد اقوة تربط اجزائه بعضها ببعض والفرق هنا ان الرباط الذي في اله لم يقدّم من قبل ان الرباط قدّم والرباط الذي بين اجزاء الحيوان ههنا كاش فاسد بالشخص غير كاش ولا فاسد بالنوع من قبل الرباط اقدم من قبل انه لم يمكن فيه أن يكون غير كاش ولا فاسد بالشخص كالحال في العالم فتدرك الخلق تعالى هذا النوع الذي لحقه بهذا النوع من التمام الذي لا يمكن فيه غيره كما يقوله ارسطاطاليس في كتاب الحيوان وقد رأينا في هذا الوقت كثيراً من اصحاب ابن سينا اوضح هذا الشك قد تأولوا على ابن سينا ههنا هذا الرأي وقالوا انه ليس يرى ان ههنا مفارقة وقالوا ان ذلك يظهر من قوله في واجب الوجود في مواضع انه المعنى الذي اودعه في فلسفته المشرقية قالوا وانما سماها فلسفة مشرقية لانها مذهب اهل المشرق فانه لم يرون ان الالهة عندهم هي الاجرام السماوية على ما كان يذهب اليه وهم مع هذا يضعون طريق ارسطو في اثبات المبدأ الاول من طريق الحركة واما نحن فقد تكلمنا في هذه الطريقة غير مامرة وبيننا الجهة التي منها يقع اليقين وحملنا جميع الشكوك الواردة عليها وتكلمنا أيضاً على طريقة الاسكندر في ذلك أعني الذي اختاره في كتابه الملقب بالمبادئ وذلك انه يظن انه عدل عن طريقة ارسطو الى طريقة أخرى لكنها مأخوذة من المبادئ التي بينها ارسطو وكلتا الطريقتين صحيحة لكن الطريقة الاخرى في ذلك هي طريقة ارسطاطاليس وليكن اذا حققت طريقة واجب الوجود عندي على ما وضعه كانت حقاً وان كان في الجمال يحتاج الى تفصيل وهو ان يتقدم العلم باصناف الممكنات الوجود في الجوهر والعلم باصناف الواجبة الوجود في الجوهر وهذه الطريقة هي ان تقول ان الممكن الوجود في الجوهر والجوهر الجسماني يجب ان يتقدمه واجب الوجود في الجوهر الجسماني وواجب الوجود في الجوهر الجسماني يجب ان يتقدمه واجب الوجود باطلاق وهو الذي لا قوة فيه أصلاً لا في الجوهر ولا في غيره وذلك من أنواع الحركات وما هو كذلك فليس يحسم ههنا ذلك ان الحرم السماوي قد ظهر من أمره انه واجب الوجود في الجوهر الجسماني والالزام ان يكون هنالك جسم أقدم منه وظهر من أمره انه ممكن الوجود في الحركة التي في المكان فوجب ان يكون المهيكل له واجب الوجود في الجوهر والابدي في قوة أصلاً لا على حركة ولا على غيرها ولا بوصف فبحركة ولا يكون ولا ينفذ من أنواع التغيرات وما هو بهذه الصفة فليس يحسم أصلاً ولا قوة في جسم واجزاء العالم الاولية انما هي واجبة الوجود في الجوهر اما بالكلية كالحال في اسطقسات الاربع واما بالشخص كالحال في الاجرام السماوية (المسئلة الحادية عشر) في تجهيز من يرى منه ان الاول يعلم غيره ويعلم الاجناس والانواع بنوع كلي (قال ابو حامد)

الفساد على قياس قبول الجسم للاعراض الحسالة فيه بل معناه ان ذلك الشيء يستعد في الخارج بطريقتين افساداً واذا حصل ذلك الشيء في العقل وتصور العقل معه عدم الخارجى كان عدم الخارجى قائماً به في العقل على معنى انه يتصف به في حد نفسه في العقل لا في الخارج اذ ليس في الخارج شيء وقبول هدم قائم بذلك الشيء فيجوز ان يكون استعداد فسادها قائماً به فلا يلزم كون النفس مادية (ولو سلم) ان القابل للفساد يجب وجوده عند حصول الفساد) ولكن لان سلم انه يلزم منه كون النفس مادية وانما يلزم ذلك لو كان محلاً لاستعداد فسادها جسمياً او مادة جسمية وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون مجرداً قائماً بنفسه او محلاً للنفس او جزءاً منها محلاً لجزئها الآخر (لا يقال) اذا كان ذلك المحل الباقي مجرداً قائماً بنفسه كانت عاقلة لما ثبت ان كل مجرد قائم بنفسه عاقل وكانت هي النفس لا محلاً للنفس

ولا جزء منها محلاً لجزئها الآخر اذ لا معنى للنفس الاجوهر العاقل المتعلق بالبدن هذا خلف ومع ذلك فالمطلوب حاصل وهو بقاء جوهر مجرد عاقل بعد فناء البدن (لانا نقول) لان سلم ان كل جوهر مجرد قائم بنفسه عاقل (ولو سلم) فلا نسلم لزوم كونها هي النفس فان النفس هي التي يشار اليها باننا تكون مدبرة فيه لا مجرد الجوهر العاقل المتعلق بالبدن أي متعلق كان ويجوز ان يكون المشار اليه باننا المدبر في البدن مركب من جوهرين احدهما حال في الآخر ويكون كل منهما عاقلاً مع انه لا يكون

شيء منهما النفس فلا يلزم مطلوبهم لأن مطلوبهم بقا النفس بعد البدن لا بقاء جوفه مجرد عاقل بعد العبد مطلقا (والامام) هذه الاسلام الغزالي قرر الوجه الثاني بأن كل ما ينعدم بعد الوجود فاما كان انعدامه سابقا على انعدامه كما كان ما يحدث بعد العدم فاما كان وجوده سابقا على وجوده وكما كان امكان الوجود وصف اضافي لا يقوم الا بشئ يكون امكانا بالاضافة اليه كذلك امكان العدم وصف اضافي لا يقوم الا بشئ يكون امكانا بالاضافة اليه وكما كان الشئ الذي يكون محلا لامكان ١٠٥ وجود ما يحدث قابل للوجود الطارئ على معنى انه يكون

وجود ذلك الحادث في نفسه كذلك الشئ الذي يكون محلا لامكان عدم ما ينعدم قابل للعدم الطارئ على معنى ان عدم الامر المنعدم يكون عنه والقابل يجب اجتماعه مع المقبول والامر الذي ينعدم لا يبقى مع العدم فتعين ان يكون فيه امر يقبل العدم الطارئ ويكون هو حامل امكان ذلك العدم قسلا طريان العدم فيلزم تركيب النفس من حامل امكان العدم والمنعدم عنه مع ان النفس بسيطة لا تركيب فيها وان فرض فيها تركيب فحين ننقل الكلام الى المادة التي هي الاصل الاول اذ لا بد ان تنتهي الى اصل لا يكون فيه تركيب والالزم تركيبها من امور غير متناهية فتحيل العدم على ذلك الاصل وهو المسمى بالنفس (ثم قال) ويمكن تفهيم هذا بصيغة اخرى وهو ان قوة الوجود للشئ تكون قبل وجود الشئ ولا يجامعه فان قوة الابصار للسواد مثلا موجودة في العين قبل ابصار السواد

فنعول اما المسلمون الى قوله لاحداث العالم (قلت) هذا القول اغنا قدمه توطئة ليقاس بينه وبين قول الفلاسفة في العلم القديم اكون هذا القول اقنع في بادئ الرأي من قول الفلاسفة وذلك ان المتكلمين ذاهقي قولهم وكشف أمرهم مع من ينبغي ان يكشف ظهرا أنهم اغنا جلاوا الاله انسا مازبا وذلك أنهم شبهوا العالم بالمصنوعات التي تكون عن ارادة الانسان وعلمه وقدرته فلما قيل لهم انه يلزم ان يكون جسمنا قالوا انه ازل وان كل جسم محدث فلزمهم ان يصنعوا انسانا في غير مادة فعلا لجميع الموجودات فصار هذا القول قول امثاليا شعر يا والاقوال المثالية مقنعة جدا الا انها اذا تعقبت ظهر اختلالها وذلك انه لا شئ ابعده من طباع الموجود الكائن الفاسد من طباع الموجود الا زلي واذا كان ذلك كذلك لم يصح ان يوجد نوع واحد مختلف بالازلية وعدم الازلية كما يختلف الجنس الواحد في الفصول المقسمة له وذلك ان تباعد الازلي من المحدث ابعده من تباعد الانواع بهضهما مع بعض فكيف يصح ان ينتقل الحكم من الشاهد الى الغائب وهو ما في غاية المضادة واذا فهم معنى الصفات الموجودة في الشاهد وفي الغائب ظهر انهم اباشوا ترك الاسم اشتراكا لا يصح معه التثنية من الشاهد الى الغائب وذلك ان الحياة الزائفة على العقل في الانسان ليس تنطلق على شئ الاعلى القوة المحركة في المكان عن الارادة وعن الادراك الحاصل عن الحواس والحواس ممتعة على الباري تعالى وابعد من ذلك الحركة في المكان واما المتكلمون فانهم يفهمون حواس الباري تعالى من غير حاسة وينفون عنه الحركة باطلاق فاذن اما ان لا يثبتون للباري تعالى معنى الحياة الموجودة للحيوان التي هي شرط في وجود العلم للانسان واما ان يجعلوها هي نفس الادراك كما تقول الفلاسفة ان الادراك والعلم في الاول هما نفس الحياة وايضا فان معنى الارادة في الحيوان هي الشهوة الباعثة على الحركة وهي في الحيوان عارضة اتمام ما ينقصه ما في ذاتها والباري تعالى محال ان يكون عنده شهوة لمكان شئ ينقصه في ذاته حتى يكون سببا للحركة والفعل اما في نفسه واما في غيره فكيف يتخيلوا ارادة زلية هي سبب لفعل محدث من غير ان تزيد الشهوة في وقت الفعل او كيف يتخيلوا ارادة وشهوة حالها قبل الفعل وفي وقت الفعل وبعد الفعل حال واحدة دون ان يلحقها تغيير وايضا الشهوة من حيث هي سبب للحركة والحركة لا توجد الا في جسم فالشهوة لا توجد الا في جسم متنفس فاذن ليس معنى الارادة في الاول عند الفلاسفة الا ان فعله قبل صادر عن علم فالعلم من جهة ما هو علم بالضدين يمكن ان يصدر عنه كل واحد منهما او يصدر عن الافضل من الضدين دون الآخر من العلم به ما يسمى العلم فاضلا ولا كما يقولون في الباري تعالى ان الاخص به ثلاث صفات وهو كونه عالما قاضلا قادرا ويقولون ان مشيئته جارية في الموجودات بحسب علمه وان قدرته لا تنقص عن مشيئته كما تنقص في البشر وهذا كما قول الفلاسفة في هذا الباب واذا اوردوا هذا كما اوردناه به هذه الحجج كان قولنا مقنعا لبرهاننا فليعلم ان تنظر في هذه الاشياء ان كنت من اهل السعادة التامة في مواضعها من كتب البرهان ان كنت ممن تعلمت الصنائع التي فعلها البرهان فان الصنائع البرهانية اشبه شئ بالصنائع العملية وذلك انه كما لا يمكن من كان من غير اهل الصنائع ان يفعل فعل الصناعات كذلك ليس يمكن من لم يتعلم صنائع البرهان ان يفعل فعل صناعات البرهان وهو البرهان بعينه بل هذه الصناعات اخرى بذلك من سائر الصنائع واغنا خالف القول في هذا العمل لان

١٤ - تهافت - ابن رشد
عند وجود ذلك الابصار قلوا ان عدم الشئ البسيط امكان امكان العدم حاصل لذلك الشئ قبل العدم وهو المراد بالقوة وامكان الوجود ايضا حاصل قبل العدم فان ما يمكن عدمه ليس بواجب الوجود فهو ممكن الوجود فيجتمع في الشئ الواحدة وقوة وجود نفسه مع حصول وجوده بالفعل وذلك يؤدي الى ان يكون الشئ بالقوة والفعل معا وهما متناقضان (ثم قال رحمه الله تعالى) ردا على ما ذكره من الدليل

فيمثل الثلثين ومثلهم الامكان وهذا مستند على ما يقوم به وقد تكلمنا عليه هذا ما ذكره عليه نظره (أما أولا) فلان ما أوردته من التقرير الثاني لا يطابق كلام القوم في هذا المقام مع أنه في غاية الركاكة والاختلال لان الامكان وكذا القوة يقال على ما يقابل الفعل وعلى ما يقابل الوجوب والامتناع والقوة مشهورة في المعنى الأول والامكان في الثاني فان أريد بالقوة والامكان ما هو مقابل الفعل فلان سلم أن الشيء البسيط لو انعدم لكان ١٠٦ امكان الوجوب حاصل لقل العدم (قوله فان ما أمكن عدمه فليس بواجب

الوجود) لا يفيد المطلوب لان اللازم منه هو امكان الوجود مع ما يقابل الوجوب والامتناع وهو ليس بمطلوب والمطلوب امكان الوجود مع ما يقابل الفعل وهو ليس بلازم وان أريد ما هو مقابل الوجوب والامتناع فلا يفسد في اجتماعهما مع الوجود بالفعل بل يجب الاجتماع لان الامكان بهذا المعنى لازم للماهية الممكنة لا ينفك عنها بحال (وأما ثانيا) فلان الظاهر من تقريره الاول ان ما ذكره استدلال بامكان عدم شيء عن آخر وامكان عدم شيء عن آخر وان لم يقتض وجود ذلك الآخر بل يكفي إمكانه لكن عدم الشيء عن آخر يقتضي كون ذلك الآخر محلا لما انعدم عنه قبل الانعدام ثم كونه محلا لعدمه وقت الانعدام اذ عدم الموجود مع ما ليس محلا له غير معقول ولا يتصور كون الشيء العدم محلا لوجود خارجي فتعين كون ذلك المحل موجودا خارجيا ولا يضره كون الامكان اعتبارا عقليا بل

العمل هو فعل واحد فلا يضر ضرورة الا من صاحب الصناعة واصناف الاقوال كثيرة فهم ابرهانية وغير برهانية والغير البرهانية لما كانت تنافي بغير صناعة ظن بالا قويل البرهانية انما أتت بغير صناعة وذلك غلط كبير ولذلك ما كان من مواد الصنائع البرهانية ليس يمكن فيها قول غير القبول الصناعي لم يمكن فيها قول الا لصاحب الصناعة كالحال في صنائع الهندسة ولذلك كل ما وضع متافى هذا الكتاب فليس هو قول اصحاب البرهانية وانما هو أقوال غير صناعية بعضها أشد اقناعا من بعض فعلى هذا ينبغي أن يفهم ما كتبناه هنا ولذلك كان هذا الكتاب أحق باسم انتهاء من الفرقتين جميعا وهذا كله عندى تعدد على الشريعة ولخص عمالم تأمر به شريعة ليكون قوى البشر مقصرة عن هذا وذلك ان ليس كل ما سكنت عنه الشرع من العلوم يجب أن يفحص عنه ويصرح للجمهور بما أدى اليه النظر انه من عقائد الشرع فانه يتولد عن ذلك مثل هذا التخليط العظيم فينبغي أن يسلك من هذه المعاني كل ما سكنت عنه الشرع ويعرف الجمهور ان عقول الناس مقصرة عن الخوض في هذه الاشياء ولا يتعدى التعليم الشرعي المصريح به في الشرع اذ هو التعليم المشترك للجميع الكافي في بلوغ ذلك وذلك انه كما ان الطبيب اغنا يفحص من أمر الصحة على القدر الذي يوافق الاصحاء في حفظ صحتهم والمرضى في ازالة مرضهم كذلك الامر في صاحب الشرع فانه اغنا يعرف الجمهور من الامور مقدار ما تحصل لهم به سعادتهم وكذلك الحال في الامور العملية ولكن الفحص في الامور العملية مما سكنت عنه الشرع أهم وخاصة في المواضع التي بظاهرها من جنس الاعمال التي فيها حكم شرعي ولذلك اختلف الفقهاء في هذا الجنس ففهم من نفي القياس وهم الظاهرية ومنهم من أثبتوه وهم أهل القياس وهذا بعينه هو لاحق في الامور العملية ولعل الظاهرية في الامور العملية أسعد من الظاهرية في الامور العلمية والسائل من المتخصصين في أمثال هذه الاشياء ليس يخلو ان يكون من أهل البرهان أولا يكون فان كان من أهل البرهان تكلم عنه على طريقة البرهان وعرف أن هذا النوع من التكلم هو خاص بأهل البرهان وعرف بالمواضع التي نبه الشرع أهل هذا الجنس من العلم على ما أدى اليه البرهان وان لم يكن من أهل البرهان فلا يخلو ان يكون مؤمنا بالشرع أو كافرا مانا بالشرع أو كافرا مانا كان مؤمنا عرف ان التكلم في مثل هذه الاشياء حرام بالشرع وان كان كافرا لم يهد على أهل البرهان معاندته بالحجج القاطعة له هكذا ينبغي أن يكون حاصل صاحب البرهان في كل شريعة وبخاصة شريعة الله هذه الالهية التي ما من سكوت عنه فيها من الامور العلمية لاوقد نبه الشرع على ما يؤدى اليه البرهان فيها وسكت عنها في التعليم العام واذا قد تقرر هذا فانه يرجع الى ما كان عليه مما دعيت اليه الضرورة والافان الله العالم والشاهد والمطلع انما كما نستحيز أن نتكلم في هذه الاشياء هذا النوع من التكلم وما وصف ابو حامد الطرق التي منها أثبت المتكلمون صفة العلم وغيرها على أنه في غاية البيان لكونها في غاية الشهرة وفي غاية السهولة في التصديق بها أخذ بقايس بينهم ما وبين طرق الفلاسفة في هذه الصفات وذلك فعل خطي فقال مخاطبا الفلاسفة قاما أنتم ثم قال وحاصل ما ذكره ابن سينا ثم لما حكى قولهم قال راداعليهم فنقول قواكم الى قوله فما الدليل عليه (قلت) أول ما في هذا الكلام من اختلال حكاية المذهب والحجة عليه ان ما أورد فيه من المقدمات التي أوردناها على انها لا رائل هي عندهم نتائج عن مقدمات كثيرة وذلك انه لم يبين عندهم ان كل موجود محض هو مؤلف من مادة ومادة وصوره والصوره هي المعنى الذي به صار الموجود

الصحيح في الرده عليه أن يقال سلما ان امكان عدم شيء عن آخر يستدعي محلا محال لذلك العدم كالجسم بالنسبة الى امكان عدم السواد عنه لكن هذا الامكان اغنا يكون لما يتعلق وجوده بعمل (وأما ما لا يتعلق وجوده بعمل) فليس له الامكان عدمه في نفسه وعمله ليس الا ذلك الشيء المنعدم واتصافه بعدمه في نفسه وكونه قابلا له لا يقتضي وجوده مع عدمه اذ ليس معنى اتصاف الشيء بعدمه في نفسه أن يبقى ذلك الشيء متحققا ويحصل فيه العدم على قياس اتصاف الجسم

بالأعراض الخالة فيه بل معناه ان ذلك الشيء في عدم بطريان الفساد على ما قدرناه فيما سبق (فان قلت) كل حادث فهو متعلق
 الوجود بالمثل لانه لا بد من استعداده سابق على وجوده ولا بد لذلك الاستعداد من محل ولا يجوز ان يكون محله ذلك الحادث لان
 الاستعداد امر وجودي لا يجوز قياسه بالمعدوم ولا امر بائنا لا يستحال قيام استعداد الشيء بما به فنه من أن يكون محله شيئا متعلق
 به وجود الحادث وهو المحل فيتم الدليل ويندفع الجواب (قلت) لا نسلم ان كل حادث ١٠٧ لا بد له من استعداد سابق على

وجوده فانه مبني على ان
 المبدأ واجب لا يختار و قد
 عرفت انه غير ثابت (ولو
 سلم) ان كل حادث لا بد له
 من استعداد سابق على
 وجوده فلان سلم كونه
 وجوديا وانه يمتنع قيامه
 بذلك الحادث وان سلم
 ذلك فلان سلم قيام استعداد
 محله فان النفس عندهم
 حادثة و ليس استعداد
 وجودها قائما بعجلها اذ
 ليس لها محل عندهم بل
 انما يقرم استعدادها
 بالبدن الذي تنطق به
 النفس تعلق التسدير
 والتصرف

فصل في ابطال قولهم ينقضي
 البعث وحشر الاجساد
 واعلم ان الاقوال الممكنة
 في امر المعاد لا تزيد على
 خمسة وقد ذهب الى كل
 واحد منها جماعة (أحدها)
 ثبوت المعاد الجسماني فقط
 وان المعاد ليس الا هذا
 البدن وهو قول نفاة
 النفس الناطقة المجردة
 وهم أكثر أهل الاسلام
 (وثانيها) ثبوت المعاد
 الروحاني فقط وهو قول
 الفلاسفة الالهيين الذين
 ذهبوا الى أن الانسان

موجود او هي المدلول عليها اما بالاسم والجدوعنا يصدر الفعل الخاص بوجوه وجوده وهو الذي دل
 على وجوده الصوري الموجد وذلك انه لما ألفوا الجواهر فقيم اقوى فاعلة خاصة بوجوه وجوده وجود
 وقوى مفعلة اما خاصة واما مشتركة وكان الشيء ايسر يمكن أن يكون منفعة لاشئ الذي هو به فاعل
 وذلك ان الفعل تقبض الانفعال والاضداد لا تقبل بعضها بعضا وانما يقبلها الحامل لها على جهة
 التعاقب مثال ذلك أن الحرارة لا تقبل البرودة وانما الذي يقبل البرودة الجسم الحار بان تنسلخ عنه
 الحرارة و يقبل البرودة وبانه كس فلما ألفوا حال الفعل والانفعال به هذه الحال وقفوا على ان جميع
 الموجودات التي بهذه الصفة مركبة من جوهرين جوهر هو فعل وجوهر هو قوة ووجدوا ان الجوهر
 الذي بالفعل هو كمال الجوهر الذي بالقوة وهو له كانهما في الكون اذ كان غير مميز عنه بالفعل ثم لما
 نصفه حواسر الموجودات تبين لهم انه يجب أن يرتقي الامر في هذه الجواهر الى جوهر بالفعل مسمى من
 المادة فلزم ان يكون هذا الجوهر فاعلا غير منفعل أصلا ولا يلحقه كلال ولا تعب ولا فساد اذ كان هذا
 انما الخلق الجوهر الذي بالفعل من قبل ان كان الجوهر الذي بالقوة لا من قبل انه فعل محض وذلك لانه
 لما كان الجوهر الذي بالقوة انما يخرج الى الفعل من قبل جوهر هو بالفعل لزم ان ينتهي الامر في
 الموجودات الفاعلة المنفصلة الى جوهر هو فعل محض وان ينقطع انفس بهذا الجوهر وبيان وجود
 هذا الجوهر من جهة ما هو محرك و فاعل بالمقدمات الذاتية الخاصة به وهو موجود في المفاعلة الثامنة من
 السكاب الذي يعرفونه بالسمع الطبيعي فلما أثبتوا هذا الجوهر بطرق خاصة وعامة على ما هو معلوم
 في كتبهم نظروا في طبيعة الصور والحركة الحيوانية فوجدوا بهما اقرب الى الفعل وابتعدت بها بالقوة
 لكونها متبرئة عن الانفعال أكثر من غيرها الذي هو علامة المادة الخاصة بها والقوة النفس من هذه
 الصور رأوها متبرئة عن المادة بخاصة العقل حتى شكوا فيه هل هو من الصور المادية أو ليس من الصور
 المادية ولما التفتوا من الصور المدركة من صور النفس ووجدوها متبرئة عن الحيواني علموا ان علته
 الإدراك هو التبرئ من الحيواني والواجب العقل غير منفعل علموا ان العلة في كون الصورة جمادا
 أو مدركة ليس شيئا أكثر من أنها اذا كانت كمال ما بالقوة كانت جمادا أو غير مدركة واذا كانت كمالا
 محض لا تشوبها القوة كانت عقلا وهذا كله قد ثبت بترتيب برهاني واقعية طبيعية ليس يمكن أن تقبض
 في هذا الموضع التبين البرهاني الا والاجتمع ما شأنه أن يكتب في كتب كثيرة مختلفة في موضع واحد وذلك
 شئ يعرفه من ارتاض في صناعة المنطق أو في ارتياض وأنه غير ممكن فن هذا النوع من الطرق وقفوا
 على أن ما ليس منفعلا أصلا فهو فعل وليس بجسم لان كل منفعل من جسم عندهم في مادة فوجه
 الاعتراض على الفلاسفة في هذه الأشياء انما يجب أن يكون في الاوائل التي استعملوها في بيان هذه
 الأشياء لا في هذه الأشياء أنفسها التي اعترض عليهم هذا الرجل فبهذا وقفوا على أن هبة وجودها هو
 عقل محض ولما رأوا أيضا النظام هذه في الطبيعة وفي أفعالها يجري على النظام العقلي الشبيه بالنظام
 الصناعي علموا أن هبة ناعلا هو الذي أفاده هذه القوى الطبيعية أن يجري فعلها على نحو فعل العقل
 فقطعوا من هذين الأمرين على أن ذلك الموجود الذي هو عقل محض هو الذي أفاد الموجودات
 الترتيب والنظام الموجود في أفعالها وعلموا من هذا كله أن عقله ذاته هو عقل الموجودات كلها وان مثل

بالحقيقة هو النفس الناطقة المجردة وانما البدن آلهات استعمله وتصرف فيه لاستكمال الجوهرا (وثالثها) ثبوت المعاد
 الروحاني والجسماني جميعا وهو قول من أثبت النفس الناطقة المجردة من الاسلاميين كالامام محمد الاسلام النزلي والخليجي والراغب
 وأبي زيد الديلمي وكثير من المتصوفة (ورابعها) عدم ثبوت شئ منها وهو قول قدماء الطبيعيين الذين لا يعتد بهم ولا يخدمهم لاقى
 المتهول في الفلسفة (وخامسها) التوقف وهو المتقول عن جالينوس فانه نقل عنه انه قال في مرضه الذي توفي فيه اني ما علمت ان النفس

هي المزاج فتقدم عند الموت فيستحيل اعادةها اوهي جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد حينئذ ولما كان الغرض ابطال ما ذكره الحكماء فيما خالفوا فيه الشريعة المطهرة فلنقدم تقرير مذهبهم وما اعتمدوا عليه من شبههم التي بنوا عليها مذهبهم فنقول لهم في أمر المعاد مقامان (الاول) اثبات المعاد الروحاني (الثاني) نفي المعاد الجسماني (اما المقام الاول) فنقرر بركلامهم فيه هوانهم قالوا لان نفوس الانسانية لذة والمبارو حاتين لان اللذة ١٠٨ هي ادراك ونيل لوصول ما هو

هذا الموجود ليس ما يعقل من ذاته هو غير ما يعقل من غيره كالحال في العقل الانساني وأنه لا يصح فيه التقسيم المتقدم وهو ان يقال كل عقل فاما ان يعقل ذاته أو غيره أو يعقل ما جدهما ثم يقال انه ان يعقل غيره فمعلوم انه يعقل ذاته وليس يجب ان يعقل غيره وقد تكلمنا في هذا فيما تقدم وكل ما تكلم فيه من القياس الشرطي الذي صاغه على تأوله فليس يصح وذلك ان القياس لا يصح الا حتى يتبين المستثنى منه والازوم بقياس على امزائد واما اكثر من واحد والقياس الصحيح الشرطي في هذه المسئلة هو هكذا ان كان ما ليس يعقل وهو في مادة فما ليس في مادة فهو يعقل وذلك اذا تبين صحة هذا الاتصال وصحة المستثنى وهي المقدمات التي قلنا انها عندهم نتائج ونسبها هذا الرجل اليهم على انها عندهم اوائل او قريبة من الاوائل واذا ما أول ما قلناه كان قياسا صحيحا الشكل صحيحا المقدمات اما صحة شكله فان الذي استثنى منه هو مقابل الثاني فانتج مقابل المقدم لا كما زعم هوانهم استثنوا مقابل المقدم وانجروا مقابل التالي لكن لما كانت ليست اوائل ولا هي مشهورة ولا يقع في بادئ الرأي بها تصديق أنت في غاية الشناعة لاسيما عند من لم يسمع قط من هذه الاشياء فلو قد شوش العلوم هذا الرجل تشو بشاعة فليخرج العلم عن أهله وطريقه (قال أبو حامد) ان الثاني قولنا وان لم نقل الى قوله ولا مانع منه (قلت) استفتح هذا الفصل بان حكى عن الفلاسفة شيئا شنعاء وهو ان البارئ تعالى ليس له ارادة لا في الماديات ولا في الكل ليكون فعله صادرا عن ذاته ضرورة كصدور الضوء من الشمس ثم حكى عنهم انهم قالوا من كونه فاعلا يلزم أن يكون عالما والفلاسفة ليس يتفنون الارادة عن البارئ تعالى ولا يثبتون له الارادة البشرية لان الارادة البشرية اغاها لوجود نقص في المرید وانفعال عن المراد ما ذأو جند المراد له ثم انقص وارتفع ذلك الانفعال المسمى ارادة واغيا يثبتون له من معنى الارادة ان الانفعال الصادرة عنه هي صادرة عن علم وكل ما صدر عن علم وحكمة فهو صادر بارادة الفاعل لا ضروري طبيعي اذ ليس يلزم من طبيعة العلم صدور الفعل عنه كما حكى هوان الفلاسفة لانه اذا قلنا انه يعلم الضدين لم يلزم أن يصد عنه الضدان معا وذلك محال فصدور أحد الضدين عنه يدل على صفة زائدة على العلم وهي الارادة هكذا ينبغي ان يفهم ثبوت الارادة في الاول عند الفلاسفة فهو عندهم علم مرید عن علمه ضرورة واما قوله ان الفعل قسمان اما طبيعي واما ارادي فباطل بل فعله عند الفلاسفة لا طبيعي بوجه من الوجوه ولا ارادي بابط لا في بل ارادي منزعه عن النقص الموجود في ارادة الانسان ولذلك اسم الارادة مقول عليها باشتراك الاسم كما ان اسم العلم كذلك أعني العلمين القديم والحادث فان الارادة في الحيوان والانسان انفعال لاحق لهما عن المراد فهي معلولة له عنه هذا هو المفهوم من ارادة الانسان والبارئ تعالى منزعه عن أن يكون فيه صفة معلولة فلا يفهم من معنى الارادة الا ضرورة الفعل مقترنا بالعلم وان العلم كما قلنا بالاضدين ففي العلم الاول بوجه ما علم بالاضدين ففعله أحد الضدين دليل على ان ههنا صفة أخرى وهي التي تسمى ارادة الوجه الثاني (قال أبو حامد) وهو اناسم الى قوله لا جواب لهم عنه (قلت) الجواب عنه ان يقال ان الفاعل الذي علمه في غاية التمام يعلم ما صدر عن مصادره ومنه وما صدر من ذلك الصادر الى آخر ما صدر فان كان الاول في غاية العلم فيجب أن يكون عالما بكل ما صدر عنه وبواسطة أو بغير وساطة وليس يلزم منه أن يكون علمه من جنس علمنا لان علمنا ناقص ومتاخر عن المعلوم (ثم قال أبو حامد) مجيبا عن الاعتراض الذي اعترض على الفلاسفة فقال فان قيل

ادراك ونيل لوصول ما هو آفة وشر عند المدرك من حيث هو آفة وشر وكما ان لكل قوة من القوى المدنية كالأول آفة مخصان بها فان الذائقة كالأول آفة تمكيفا بكيفية اللذة مثلا سوله كانت مأخوذة من مادة خارجية هي شئ حلو او كانت حادثة في العضو لا عن سبب حاجي فان كليم ما في افادة اللذة متساويان وللباصرة كمال هو مشاهدتها لا لالوان الحسنة والاشكال الجميلة والسامعة كمال هو استماعها للأصوات الرخيمة والنغمات المتناسبة واللامسة كمال هو ادراكها للكيفيات المناسبة وليسها بالملوح اللينة للنساجة فكذلك للنفس الناطقة التي هي جوهر عاقل كمال وآفة مخصان بها وكما لها ان يتمثل فيها صور الموجودات مبتدأ من المبدأ الاول حل ذكره وسالك الى العقول ثم النفوس السماوية ثم الاجرام العلوية ببيئاتها وقواها ثم مادون ذلك الى أن يتمثل فيها صور جميع معلومات المترتبة مثلا

بقينياتها عن شوائب الظنون والأوهام وأفتحها أن تكون منتقشة بصد ما هو الواقع وأورد عليهم بان عقل العقولات لو كان كمالا للنفس الانسانية لاشتاق الى حصوله عند فقده والتفت به عند وجدانه وتألقت بمحصل الجهل المضادة فان كل قوة تلتذ بكما لا تنشقاق الى حصولها وتتلذ بمحصل اضدادها كاشتياق القوة الباصرة الى النور وتألما بالظلمة واجابوا بان اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات الى العقولات فتوهم الالتفات لا يحصل الشوق اليها عند فقدها

والالتذافها عند وجودها واخذ الكمال لما كانت مستمرة الوجود وكانت النفس مشغولة بغيرها من المحسوسات لم تكن مدركة لها ووصول المتاني مع عدم ادراكه لا يوجب التالم به كالتدراذ اعرض على البارفانه لا يحس بالآلم فاذا فارقت البدن وانحط عنها شغلها شعرت بالبلاء العظيم دفعة كالتدرا المعروض على النار اذا زال خدره بفتة ثم ان النفس اذا حصلت ما هو كالحافى حياتها الدنيا بواسطة الآلات البدنية فاذا فارقت البدن عند خرابه ووجهه عن صلاحية تدبير النفس ١٠٩ وكونه آله لها بطلان مزاجه يبقى كالحا المكنسب فيها لان

جوهر النفس الذي هو
العله القابلة لذلك الكمال
موجود بعد المفارقة لما
عرفت فيما سبق من أن
النفس باقية بعد خراب
البدن والمقول الفعالة
وهي العلل الفاعلة باقية
أيضا ومتى كانت العلة
القابلة والفاعلة لأشئ
موجودتين ووجب حصول
ذلك الشئ والالزم تخلف
المعلول عن العلة النامة
وهذا ظاهر الاستحالة
فثبت أن ما هو كمال للنفس
حاصل لها بعد مفارقة
البدن اذا حصلت حال
تملقها به ولا شئ في أن
هذا الكمال خير بالقياس
اليها وانها مدركة لحصول
هذا الكمال لها من حيث
هو كمال وخير فاذن هي
ملتذذة بذلك بعد المفارقة
وكذلك حال الالم فان
النفس اذا عرفت في
حياتها الدنيا بالاكساب
النظرى أن لها كالا ولم
تكتسبه بل اكتسبت
ما يضاده وهو الجهل المركب
أولم تكتسب شيئا منها
بل اشتغلت بما صرفها
عن الكمال من الأمور

لوقضية الى قوله أشرف من العلة (قلت) هذا الجواب ناقص فانه عارض فيه المعقول بالاشنيح ثم
أجاب هو فقال قلناه هذه الشناعة الى قوله بالارادة (قلت) يريد انه يجب عليهم أن كانوا من أوجبوا انه
يعرف مصنوعه من قبل الشناعة أن يلتزموا هذه الشناعة كما قالوا بانشاعة أخرى من قدم العالم ونفى
الارادة وهم لم ينقوا الارادة وانما نقوا الجزء الناقص منها ثم قال بهم تشكر ون على من قال الى قوله وهذا
لا يخرج عنه (قلت) هذه حجة من يقول انه لا يعرف الا ذاته وقد حكينا مذهب القوم في الجمع بين
قولهم انه لا يعرف الا ذاته وأنه يعرف جميع الموجودات ولذلك يقول بعض مشاهيرهم ان البارى
تعالى هو الموجودات كلها وانهم بها فلا معنى لتشكره القول في ذلك والمقدمات المستعملة في هذا
الفصل مشهورة جدلية لانها كلها من باب قياس الغائب على الشاهد الذين لا يجزمهم ما حذس ولا
يبنم ما شاركه أصلا وبالجملة فكل ما في هذا الفصل مع ابن سينا لما احتج بقول من يقول من
الفلاسفة انه يعلم ذاته ويعلم غيره اذ لا بد ان يعرف ما فعل وجملة المقدمات التي يحكيها ابن سينا في
تثبيت هذا المذهب ويستعملها هو ايضا في معانته هي مأخوذة من الأمور المعروفة من الانسان
ويرومون نقلتها الى البارى تعالى وذلك لا يصح لان المعرفتين مقولة باشتراك الاسم وذلك ان ما يقوله ابن
سينا ان كل عاقل يصدر عنه فعل ما هو عالم بذلك الفعل هي مقدمة صادقة لكن لا على نحو علم الانسان
بأشئ الذي يعقله لان عقل الانسان مستكمل بما يدركه ويعقله وينفعل عنه وسبب الفعل فيه هو
التصور بالعقل وبما يوجد في هذا الجنس من المقدمات يدعيه أبو حامد وذلك ان كل من يفعل من
الناس فعلا يلزم عن ذلك الفعل فعل آخر وعن الثاني ثالث وعن الثالث رابع فليس يلزم ان
يعرف الفاعل المعقل الوازم التي تلزم عن فعله الاول ونقول له ان هذا امر موجود في الذي يفعل
بارادة فكيف اذا وضعت عالما لا يفعل بارادة وانما قال هذا لان الذي اعتمد هو في تثبيت العلم للبارى
تعالى فثبت الارادة له ولهذا قال فلهذا لازم لاجواب عنه يعنى في انه ليس يلزم أن يكون الاول يعقل
عندهم من الغير الا الفعل الذي لم عنه أولا وهو العلة الثانية والمعلول الاول وكذلك ما حكى عنه من
انه لو كان يعقل ذاته ولا يعقل غيره لكان الانسان أشرف منه وعلة وجود الاقناع في هذا القول بأنه
متى توهم الانسان انسانين أحدهما لا يعقل الا ذاته والآخر يعقل ذاته وغيره حكم ان الانسان الذي
يعقل ذاته وغيره أشرف من الانسان الذي يعقل ذاته ولا يعقل غيره وأما من عقله باشتراك الاسم مع
هذا العقل من قبل ان أحدهما فاعل لا متفعل والآخر متفعل لا فاعل فليس يصح هذه النقطة ولما
احتج عن ابن سينا بمقدمة يسلمها هو في كل ذى عقل وهو ان الذى أكثر علما أشرف وكان فيما زعم ان
نفي الفلاسفة الارادة وتعميم الحدوث هو الذى أوجب عليهم أن لا يقدروا ان لا يشتموا ان الاول يعلم
غيره لانه انما يعلم الفاعل المعقل مفعوله الذى هو غيره من حيث هو ريدله قال ان هذه الشناعة انما
تلزم الفلاسفة فقط بريدكون المعلول الذى هو الانسان أشرف من العلة الذى هو الخالق تعالى لانهم
اذا نقوا حدوث العالم كما زعموا نقوا الارادة واذا انتفت الارادة انتفى العلم وما يصدر عنه وهذا كله قد
تقدم انه ليس يصح أعنى نفي الارادة عن البارى تعالى وانما ينقون الارادة المحدثة ولما احتج عن ابن
سينا بمقدمات يظن انها عامة للما بين المحدث والازل أخذ يهتج عليه بما يقوله الفلاسفة في هذا الباب

الذنبية والذات الحسية الخمسة فاذا فارقت تألمت بنقصانها لاشتياها الى الكمال الغائب عنها عدم الاشتياق في حياتها الدنيا
الى كمالها الغائب وعدم التالم بفوائده لاشتغالها عنه بالمحسوسات كما عرفت ثم ان اللذة الروحية الخاصة للنفس أقوى من اللذة
الجسمانية لوجوه (الاول) انه كلما كان ادراك الملائم بالقوة العقلية أشد من ادراكه بالقوة الجسمانية والمدر ك بالقوة العقلية أشرف
من المدر ك بالقوة الجسمانية كانت اللذة العقلية أقوى وأتم من اللذة الجسمانية لكن المقدم حتى والتالى مثله (أما الشرطية) فلان

المذمومة ادراك الملائكة وأما أن المقدم حق أما الجزء الأول منه فقلان القوة الجسمانية لا تدرك إلا بالحواس والظواهر مقتصر عليها والقوة العقلية لا تقتصر على ذلك بل تدرك ظاهراً شئياً وباطناً فتميز بين الماهية وعوارضها وتفصل بين الجزء الجفسي والجزء الفصلي والباطن عندها كالظاهر في الادراك ولا شك أن الادراك الذي لا يقتصر على شئ أقوى من المقتصر عليه (وأما الجزء الثاني منه) فقلان مدركات القوة العقلية والنفوس السماوية

من الفرق بين العلمين وهو شئ لازم له في الحقيقة فقال ثم يقال لم تنكرون على من قال من الفلاسفة أن ذلك ليس بزيادة شرف فإن العلم إنما يحتاج إليه غيره إلى آخر ما كتبه وتلخيصه أن هذه الادراكات كلها إن كانت لنقص في الأدنى فالأدنى تعالى منزلة عنها فهو يقول لا ينسبنا أنه كما انتفعت مع أصحابك إن كونه لا يدرك الجزئيات ليس لنقص فيه إذ كان قد قام البرهان عندك على أن ادراك الجزئيات هو لموضع نقص في المدرك كذلك عدم ادراك الغير ليس يلزم أن يكون لنقص فيه إذ كان ادراك الغير هو الذي يكون موضع نقص المدرك والانفصال عن هذا كله أن عمله ليس ينقسم فيه الصدق والكذب المتقابلان بل الذي ينقسم الصدق والكذب هو العلم الإنساني مثال ذلك أن الإنسان يتل فيه إما أن يعلم الغير وأما أن لا يعلمه على أنه ما امتنا اقتضت أن اصدق أحدهما كذب الآخر وهو سبحانه يصدق عليه الأمران جميعاً أي الذي يعلمه ولا يعلمه أي لا يعلمه بلم يقتضى نقصاً وهو العلم الذي لا يدرك كيفية الأشياء هو وكذلك الأمر في الكليات والجزئيات يصدق عليه سبحانه أنه يعلمها ولا يعلمها هذا هو الذي يقتضيه أصول الفلاسفة القديمة منهم وأما من فصل فقال أنه يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات فغير محيط بعلومهم ولا لازم لأصولهم فاب العلوم الإنسانية كلها انفعالات وتأثيرات عن الموجودات والموجودات هي المؤثرة فيها وعلوم الباري سبحانه هي المؤثرة في الموجودات والموجودات هي المنفصلة عنه وإذا تأقروا هذه الفقه وقعت الرافعة من جميع المشاجرة بين أبي حامد وبين الفلاسفة في هذا الباب وفي الباب الذي يلي هذا وفي الذي يلي الذي يليه ولا يمكن على كل حال فلندكر نحن هذه الأبواب وننصب فيها على ما يخصها ونذكر ما سلف من ذلك (المسألة الثانية عشر) في تهيؤهم عن إقامة الدليل على أن الأول يعرف ذاته فنقول المسلمون لما عرفوا حدوث العالم بإرادته إلى قوله عن الخبط والخيال (قلت) من أعجب الأشياء دعواهم أن حدوث العالم يلزم منه أن يكون عن إرادة والحوادث تحدثها تحدث عن الطبيعة وعن الإرادة وعن الاتفاق أما التي تحدث عن الإرادة فهي الأمور الصناعات فما التي تحدث عن الطبيعة فهي الأمور الطبيعية ولو كان الحادث لا يحدث إلا عن إرادة لكأن الإرادة مأخوذة في حده وعلوم أن حدوث الحادث هو الموجود بعد العدم والعالم أن كان حادثاً هو أن يحدث من حيث هو موجود طبيعي عن مبادئ أمور طبيعية أخرى منه تحدث من مبادئ صناعات وهي الإرادة ولكن إذا ثبت أنه وجود عن فاعل أول أن وجوده على عدمه وجب أن يكون مبدئاً كان لم يزل مؤثراً لوجود والمريد كما قال يلزم أن يكون عالماً فحدثوا كنههم الفلاسفة في هذا الأصل والقول كاه الذي حكاه عن المتكلمين أنما صار مقتضياً لانه تشبيه الأمور الطبيعية بالأمور الصناعات ما قوله عن الفلاسفة أنهم يرون أن ما يصدر عن الباري تعالى يصدر على طريق الطبع فقول باطل عليهم والذي يرون في الحقيقة أن صدور الموجودات عنه هو بجهة أعلى من الطبيعة والإرادة الإنسانية فإن كلنا الجهتين يلحقها النقصان ونحن يقتسمان الصدق والكذب إذ قام البرهان أنه لا يجوز أن يكون صدور الفعل عنه سبحانه صدوراً طبيعياً ولا صدوراً إرادياً على نحو هذه يوم الإرادة هي إرادة في الحيوان هي الحركة وإذا كان الخالق يتنزه عن حركة فهو يتنزه عن هذه الحركة على الجهة التي يكون بها المريد في الشاهد فهو صادر عنه بجهة أشرف من الإرادة ولا يعلم تلك الجهة إلا هو سبحانه والبرهان على أنه مريد أنه عالم

والخس لا يدرك شئاً من ذلك بل مدركات الأجسام والأعراض الجسمانية المتغيرة فبسيان المدركين في الشرف بون بعد جدا (الثاني) من تلك الوجوه أنه لو لم تكن القوة العقلية أقوى من القوة الجسمانية لكان حال البهائم من الجبر وغيرها أما مساويا لحال الملائكة أو الطيب والتالي ظاهر الفساد فالقدم مثله (الثالث) منها أن لذات الفلسفة ولو في أربعين س كان شرفها وأثرها وما يجري مجراها من اللعب مؤثرة عند الإنسان على لذات فطن أنهم أقوى اللذات الجسمانية فإن الذي يحدها استظهارا في شئ من ذلك بوجه له أن يكون غالباً إذا عرض له فطهم أو أنه كبر عما رقصه هما وإن لذات قبل الحشمة كالجواهر وغيره مؤثرة أيضاً على فاعل كبير التنفس على الحشمة يختار ترك كثير من اللذات الجسمانية على ترك ذلك وإن لذات أثار الغير على نفسه فيما يحتاج إليه ضرورة مؤثرة عند الكرم على لذات التنعم بكل ما هو أضر عند شخص فهو الذبابة يابس

بالتفصيل

إليه فهذه اللذات الباطنة مستعملة على الحسية الظاهرة وإذا كانت اللذات الباطنة وإن لم تكن مستعملة على اللذات الجسمانية فالعقلية مستعملة على الأولى وقس على ذلك حال الألبين ونقصيل كالمهم في أحوال النفوس من حيث الشهادة والشقاوة بعد مغادرتهم عن البدن هو أن النفس إن اكتسبت الاعتقادات الحققة فإن لم تنكسب عقائد البدن هي أتعديت وأخلت فحسبها فوجب المسيل

الى الشهوة البدنية والذات الحسية التذت بوجود ذاتها كذلك التذ اذا باقية وابتهت بافراك كالاتها ابتهت باسرومديا كالمؤمن
المتقى على رأينا وان اكتسبت هيئات رديشة بعباسيتها للبدن ومباشرتها للارذائل المقتضية للطبيعة وميلها الى المشتبهات الغائبة
تألمت تألما عظيما واشتاق الى مشتبهاتها التي افسد بها وقد حيل بالموت بينها وبين ١١١ ما تشتهي فتكون كالعاشق المهجور

الذي لم يبق له رحاء الوصول
ولكن هذا التألم لا يدوم
بل يزول آخر الامر لان
نسبة الهيات التي حصلت
لها بعباسيتها الامور البدنية
وهي يزول بزوال ما استغفدت
منه من الامزجة والافعال
وهذه الهيات تحتلقة في
شدة الرذالة وضعفها
وسرعة الزوال وبطائه
وبخفاف التعذب بها بعد
الموت في الحكم والكيف
وهذا كالمؤمن الفاسق على
رأينا وان لم تكن سبب
الاعتقادات الخفية فان
عرفت بالاعتقادات
النظري ان لها كمالا
تألمت به بعد المفارقة
لاشتياقها الى الكمال
الغائب عنها سواء اكتسبت
ما يضاد الكمال فصارت
حاصدة له من حيث
الماهية وان كانت معترفة
به من حيث الآنية او
اشتغلت بما صرفها عن
اكتساب الكمال مما
ليس بضاد له فصارت
معرضة عنه او لم تشتغل
بشيء لكنها تكاسلت في
اقتناء الكمال فصارت
مهملة اياه واسوؤهم
حالا من الذين اكتسبوا

بالعندين فلو كان ما علام من جهة ما هو عالم فقط لعل العندين معا وذلك مستحيل فوجب ان يكون فعله
أحد العندين باختيار ومما يلبسون به في هذا الباب قولهم ان كل فعل اما ان يكون بالطبع او بالارادة
وهم لا يفهمون معنى الطبع ولا معنى الارادة فان معنى الطبع عند الفلاسفة يقع على معان اولها
صعود النار الى فوق وهوى الارض الى اسفل وهذه الحركة انما تصدر عن الموجود اذا لحقه امر عارض
وهو كثر الشئ في غير موضعه وهناك كاسر يقصره والباري سبحانه منزعه عن هذا الطبع ويطلقون
ايضا اسم الطبع على كل قوة يصدر عنها فعل عقلي مثل الافعال التي تصدر عن الطبائع فبعضهم
يفسب هذه الطبيعة الى انها عقل وبعضهم يقول بان ليس لها عقل وانما تفعل بالطبع وهم يقولون انها
صادرة عن عقل لانهم يشبهونها بالامور الصناعية التي تتحرك من ذاتها وتصدر عنها افعال مرتبة
منظمة ولذلك يقول ارسطاطاليس رؤسهم انه من الظاهر ان طبيعة العقل مستولية على الكل فاما
ابعد هذا الاعتقاد مما قولهم به ابو حامد وامان يوضع ككليا ان المعارف بذاته يعرف غيره الذي صدر
عنه فانه يلزمه ان من لا يعرف غيره لا يعرف ذاته ولما كان قد ابطال على ابن سينا قوله انه يعرف غيره
بما ساق عليه من حجج الفلاسفة في ذلك ألزمه ان يكون الاول لا يعرف ذاته والارزام صحيح واما ما حكاها
عن الفلاسفة من احتياجهم في هذا الباب بقولهم ان من لا يعرف ذاته فهو ميت والاول لا يمكن ان
يكون ميتا فهو قول اقناني مؤلف من مقدمات مشهورة وذلك ان من ليس بحي فليس هو ميتا الا ان
يكون شأنه ان يقبل الحياة الا ان يرد بيت ما يدل عليه لفظ موات وجماذ في ثنية فقس هذا التقابل
المصدق والكذب وذلك ان كل موجود فاما ان يكون حيا واما ما جاد هذا اذا فهم منا من الحياة انها
مقولة باشتراك الاسم على الازلي والافاسد واما قوله فان عادوا الى ان كل ما هو برى عن المادة فهو
عقل بذاته فيعقل نفسه فقد قلنا ان ذلك تحكيم لا برهان عليه فانه قد سلف من قولنا وجوب برهانهم عليه
بحسب ما يبيح من قوة البرهان عليه اذا رضع في هذا الكتاب اعني انه تنقص قوته ولا بد بعزلة الشئ اذا
خرج من موضعه الطبيعي واما ما حكاها ايضا من احتياج الفلاسفة في هذا قولهم ان الموجود اما ان
يكون حيا او ميتا والحى اشرف من الميت والمبدأ اشرف من الحى فهو حى ضرورة فاذا فهم من الميت
المزوات كانت المقدمات مشهورة صادقة واما قوله انه يمكن ان يصدر عما ليس بحي حياة وعن ما ليس
بالم علم ويكون الشرف للمبدأ انما هو من جهة ما هو مبدأ الكل فقط فقول كاذب لانه لو جاز ان يصدر
عما ليس بحي حياة لجاز ان يصدر عما ليس بوجوده وجودا لجاز ان يصدر أى شئ اتفق من أى شئ
اتفق ولم يكن بين الاسباب والمسببات موافقة لاف الجنس المقول بتقديم وتأخير ولا في النوع واما
قوله ان قولهم ان ما هو اشرف من الحى فهو حى عزلة قول القائل ما هو اشرف مما له سمع وبصر فله سمع
وبصر وهم لا يقولون هذا لانهم يتفنون عن المبدأ الاول السمع والبصر واذا جاز عندهم ان يكون ما هو
اشرف من السميع والبصير ايسر بسميع ولا بصير فيجوز ان يكون ما هو اشرف من الحى ومن العالم
غير حى ولا عالم وايضا كما يجوز عندهم ان يصدر عما ليس له بصر ماله بصر كذلك يجوز ان يصدر عما
ليس له علم ماله علم وهذا الكلام قد طأني مغلط جدا فانه انما صار عندهم ما ليس له سمع ولا بصر
اشرف مما له سمع وبصر لا باطلاق بل من جهة ماله ادراك اشرف من السمع والبصر وهو العلم فلما كان
العلم ليس فوقه شئ في الشرف لم يجز ان يكون ما ليس بعالم اشرف مما هو عالم مبدأ كان او غير مبدأ

ما يضاد الكمال لانهم يمتدحون دائما بخلاف الباقيين ثم ان هؤلاء الثلاثة ان تطلعت بهيات بدنية رديشة تألمت بها ايضا على حسب
رذالة تلك الهيات وان لم تتلطف لا يكون لهم تألم بهذا الوجه ولكن التألم الذي بسبب تلك الهيات لا يدوم بل يزول بزوال تلك
الهيات الموجبة له وان لم تعرف بالاكتساب النظري ان لها كمالا فان تطلعت بهيات رديشة اكتسبت بعباسيتها البدن تألمت مدة
بقاء تلك الهيئة على حسب رسوخها فيها ثم يزول التألم بزوال تلك الهيئة وان لم تتلطف فهي من اهل السيادة وان لم تكن من اهل

لعمادة خلجوها عن أسباب اللذة والألم والخلاص فوق الشقاء فهي في سعة من رحمة الله تعالى والنفوس التي بهذه الصفة هي نفوس
البله وهم الذين يغلب عليهم سلامة الصدر والسذاجة كالاطفال ومن يجري مجراهم وكذلك نفوس الصالحين والزهاد وبهذه
ذهب إلى أن أمثال هذه النفوس متعلق بأجسام أخر لانها لا يجوز أن تكون معطلة عن الادراك اذ لا مطلق في الوجود ولا تدرك
غير الجسمانيات حتى تستغنى في ادراكها ١١٢ عن جسم يكون موضوعا لتخيلاتها ولا فعل لها غير الادراك فلا بد من أن

تتعلق بأجسام أخر لا على
أن النفس بعد المفارقة
عن البدن تصير نفسا مجرد
آخر مدبرة له فان ذلك
هين مذهب التناسخ وهم
لا يقولون به بل على أن
ذلك الجبرم يكون موضوعا
لتخيلاتها فان التخييل
لا يمكن الا بالآلة الجسمانية
ثم تخيل الصور التي كانت
معتقدة عندها فان كان
اعتقادها في نفسها
وأفعالها الخ لا يشاهدت
التغيرات الاخرى على
حسب ما اعتقدتها في
حياتها الدنيا والافشاهت
العقاب كذلك والجسم
الذي تتعلق به هذه
النفوس اما اجرام سماوية
أوجرام متولدة من الهواء
والادخنة ولا يكون مقارنا
لمزاج الجوهر المسمى روحا
ثم انه اضطرب قول الشيخ
أبي علي في قدر العلم الذي
يحصل به السعادات
الاخرى ففي بعض كتبه
اكتفى بالنقطة للمفارقات
وفي بعضها قال وأما قدر
العلم الذي تحصل به هذه
السعادة فليس يمكن أن
أنض عليه نصا الا

وذلك أن المبادئ لما كان منها عالم ومنها غير عالم لم يجز أن يكون غير العالم منها أشرف من العالم كالحال
في المعلومات العامة وغير العامة فشرقة المبدأ ليس يمكن أن تفصل شرفية العلم الا لو فصلت شرفية
المبدأ الغير العالم شرفية المبدأ العالم وليس يمكن أن تكون فضيلة المبدأ أشرف من فضيلة العلم ولذلك
وجب أن يكون المبدأ الذي في غاية الشرف في الغاية من الفضيلة وهي العلم وأغافر القوم من أن
بصفوه بالسمع والبصر لانه يلزم عن وصفه به أن يكون ذات نفس وأغافر نفسه في الشرع بالسمع
والبصر تنسبها على أنه سبحانه لا يفوت نوع من أنواع العلوم والمعرفة ولم يمكن في تعريف هذا المعنى
للجمهور والابا بالسمع والبصر ولذلك كان هذا التأويل خاصا بالعلماء ولا يجوز أن يحمل من عقائد الشرع
المشتركة للجميع كما جرت عادة كثير من المنسوين إلى العلم بالشريعة بجميع ما تضمن هذا الفصل
تعميمه وتهافت من أبي حامد فاما الله وأنا اليه راجعون على زلل العلماء ومساخمتهم اطلب حسن الذكري
أمثال هذه الاشياء أسأل الله أن لا يجعل لنا من حجب الدنيا عن الاخرى وبالأدنى عن الأعلى ويحتم لنا
بالحسنى انه على كل شئ قدير (المسئلة الثالثة عشر) في ابطال قولهم ان الله تعالى عن قولهم لا يعرف
الجزئيات المتقسمة بانقسام الزمان إلى الكائن وما كان وما يكون وقد اتفقوا على ذلك الى قوله ولا يوجب
ذلك تغير في ذات العالم (قلت) الاصل في هذه المشاغبة تشبيه علم الخالق بعلم الانسان وقياس
أحد العلمين على الثاني وذلك ان ادراك الانسان للأشخاص بالحواس وادراك الموجودات القائمة
بالعقل والعلة في الادراك هو المدرك نفسه فلا يشك في تغير الادراك بتغير المدركات وفي تعدده بتعدد
وأما جوابه عن ذلك بأنه يمكن أن يكون ههنا علم نسبة المعلومات إليه نسبة المضافات التي ليست
الاضافة في جوهرها مثل اليمين والشمال في ذى اليمين والشمال فتشيع لا يعقل من طبيعة العلم الانساني
فهذه المعاندة معاندة سفسطائية وأما العناد الثاني وهو قوله ان من قال من الفلاسفة انه يعلم الكلليات
فانه يلزمهم انهم اذا أجاز وأعلى علمه تعدد الانواع فليجيز وتعدد الأشخاص وتعدد أحوال الشخص
الواحد بعينه فمعناد سفسطائي فان العلم بالأشخاص هو حش أو خيال والعلم بالكلليات هو عقل وتجدد
الأشخاص أو أحوال الأشخاص يوجب شيئين تغير الادراك وتعدد وعلم الانواع والاجناس ليس
يوجب تغير العلم انما يوجب وانما يتحدان في العلم المحيط بهما وانما يجتمعان في الكلية والجزئية في معنى
التعدد وأما قوله ان من يحمل من الفلاسفة علما واحدا محيطا بالاجناس والانواع من غير أن
يكون هنالك تعدد واختلاف يقتضيه اختلاف الانواع والاجناس وتباعداها بهضمان بعض فقد
يجب عليه أن يجوز علما واحدا محيطا بالأشخاص المختلفة وأحوال الشخص الواحد المختلفة فهو بمنزلة
من قال انه ان وجد عقل محيط بالانواع والاجناس وهو واحد فقد يجب أن يوجد جنس واحد محيط
بمحيط بالأشخاص المختلفة وهو قول سفسطائي لان اسم العلم مقول عليه ما باشتراك الاسم وقوله ان
تعدد الانواع والاجناس يوجب التعدد في العلم صحيح ولذلك المحققون من الفلاسفة لا يصفون علمه
تعالى بالموجودات لا بكلية ولا جزئي وذلك أن العلم الذي هذه الامور لازمة له هو عقل منفصل
ومعلوم والعقل الاول هو فعل محض وعلة فلا يقاس علمه على العلم الانساني فن جهة ما لا يعلم غيره
من حيث هو غير هو علم غير منفصل ومن جهة ما يعلم الغير من حيث هو ذاته هو علم فاعل وتلخيص

مذهبهم

بالتقريب (وأظن) ان ذلك ان يتصور الانسان المبادئ

المفارقة تصورا حقيقيا ويصدق بها تصديقا يقينيا برهانيا ويعرف العمل الغائبة للمركات الكلية دون الجزئية التي لا تنهاى
ويتقرر عنده هيئة الكل ونسب أجزائه بعضها إلى بعض والنظام الآخـ من المبدأ الاول إلى أقصى الموجودات الواقعة في
ترتيبه ويتصور الغائبة وكيفية تحقق ان الذات المتقدمة على الكل أى وجود يخصها وأيا بتوحدتها وانها كيف تعرف

نصق لا يلحقها أكثر وتغير لوجه من الوجه وكيف نسب ترتيب الموجدات الهائم كلما ازداد الناظر فيه صار ازداد ذلك حلا
استعدادا وكما ليس يتبرأ الانسان عن هذا العالم وعلائقه الا أن يكون أكدا له لاقعة مع ذلك العالم فصار له شوق وعشق لما هناك
فصدمه عن الانتفات الى ما خلفه فجاءه هذا ما يقولون به في أمره ما دلل دحاني واعترض عليهم بان لا نسلم ان الذات ادراك ما هو كمال
وخير عند الإدراك من حيث هو كذلك ونحمد بدها به لا يدل على ان الذات ما ذكر ١١٣ وانما يلزم لو كان حدا لها بحسب نفس

الامر وهو ممنوع وعدم
انفكاك أحدهما عن
الأخر لا يدل على الاتحاد
على ان عدم الانفكاك
أيضا ممنوع والاعتقاد على
التجارب الغنية غير مفيد
لان الاستقراء وان كان
لاكثر الجزئيات لا يفيد
العلم لجواز وجود جزئ حاله
بخلاف ما وجد بالاستقراء
(لا يقال) عدم الانفكاك
ضروري حاصل بالتجربة
لانظري يستدل عليه
بالاستقراء ليتوجه عليه
ما ذكر لا مانع الضرورة
وأى دليل يدل عليها ثم
ان سلمنا ان ادراك ما هو
كامل لذة في الجهة ولكن
لا نسلم ان كل ادراك لكل
ما هو كمال لذة بل اللذة
انما هو ادراك الكمال
الجسماني مان ادراك
الكمال الجسماني يجوز
أن يكون مخالفا للحقيقة
لادراك الكمال الغير
الجسماني ولا يلزم من كون
أحدهما كمال كون الآخر
كذلك ولو سلم ان ادراك
الكمال مطلقا جسمانيا
كان أو غيره لذة ولكن
لا نسلم ان النفس باقية بعد
خراب البدن وما استدلو به

مذهبهم أنهم لما وقفوا بالبراهين على انه لا بد من الازالة فذا عقل ضرورة ولما كان العقل بما هو عقل
انما يتعلق بالموجودات لا بالعدم ومات وقد قام البرهان على انه لا موجود الا هذه الموجودات التي
نقاه نحن فلا بد ان يتعلق علمها اذا كان لا يمكن أن يتعلق بالعدم ولا هنا نصف آخر من الموجودات
يتعلق بها واذا وجب أن يتعلق بهذه الموجودات فاما ان يتعلق بها على نحو يتعلق علمنا بها او اما ان يتعلق
بها على وجه أشرف من يتعلق علمنا بها او ان يتعلق علمنا بها على نحو يتعلق علمنا بها مستحيل فوجب أن يكون
تعلق علمنا بها على نحو أشرف ووجودهم لها من الموجود الذي يتعلق علمنا به لان العلم الصادق هو الذي
يطابق الموجود فان كان علمه أشرف من علمنا فله الله يتعلق من الموجود بجهة أشرف من الجهة التي
يتعلق علمنا بها فالوجود اذن وجودان وجود أشرف ووجود أخس والوجود الأشرف هو صلة
الأخس وهذا هو معنى قول القدماء ان الباري تعالى هو الموجودات كلها وهو المنعم بها والفاعل لها
ولذلك قال رؤساء الصوفية لا هو الا هو ولكن هذا كله هو من علم الراعي في العلم ولا يجب ان يكتب
هذا وان يكلف الناس اعتقاده هذا ولذلك ليس هو من التعليم اشرفي ومن أثبت في غير موضعه فقد
ظلم كما ان من كتمه عن أهله فقد ظلم فاما ان الشيء الواحد له أطوار من الوجود فذلك معلوم من النفس
(الاعتراض الثاني) قال أبو حامد هو ان يقال الى قوله فليكن كذلك في حقه والله أعلم (قلت) حاصل
هذه المعادة الاولى للفلسفة هي معادة بحسب أقوالهم لا بحسب الامر في نفسه هو ان يقال لهم من
أصولكم ان ههنا قد انحلل الحوادث وهو الفلك فمن أين أنكم ترون ان يكون القديم الاول محل الحوادث
والاشربة انما تكررت ذلك من قبل ان كل ما تحلل الحوادث عندهم فهو محدث وهذه معادة جديدة
فان الحوادث منها ما لا تحلل القديم وهي الحوادث التي تغير جوهر المحل الحادث فقه ومنها ما تحلل وهي
الحوادث التي لا تغير جوهر المحل لها كالحركة في المكان لجسم المتحرك وكالاشعة والاضاءة والقديم
أيضا منه ما لا تحلل حركته أصلا ولا جادات أصلا وهو ليس بحسب ومنها ما تحلل به بعض الحركات وهو القديم
الذي هو جسم كالاجرام السماوية واذا كان هذا التفصيل ندعيه الفلسفة فهذه المعادة هي معادة
باطلة لان الكلام انما هو في القديم الذي ليس بحسب ولما أتى بهذه المعادة للفلسفة اتى بحجاب الفلسفة
في ذلك وحاصله انهم انما منعوا ان يوجد له علم حادث من قبل ان العلم الحادث فيه لا يخلو ان يكون من
ذاته أو من غيره وان كان من ذاته فقد صدق عن القديم حادث فهو يعاند في قولهم انه لا يصدر عن
القديم حادث بوضعهم الملك قديما ووضعهم ان الحوادث تصد عنه وانفصل عنهم عن هذا هو ان
الحادث ليس يمكن ان يصدر عنهم عن قديم مطلق وانما يمكن ان يصدر عنهم قديم بجهوده ومحدث
في حركته وهو الجرم السماوي ولذلك صار عندهم كالمتوسط بالحقيقة بين القديم المطلق والمحدث المطلق
وذلك انه من جهة هو قديم ومن جهة هو حادث وهذا المتوسط هي الحركة الدورية السماوية عندهم
ما عندهم قديمة بالنوع حادث بالاجزاء فمن جهة ما هي قديمة صدرت عن قديم ومن جهة اجزائها
الحادثة تصد عنها حوادث لانها لها وانما هي مع العلة في وجود الحوادث في الاول لانه ليس بحسب
والحوادث لا توجد الا في جسم لان القبول لا يوجد عندهم الا في جسم والمتبرئ عن المسادة لا يقبل
وحاصل معادة القسم الثامن قياسهم وهو ان العلة الاولى لا تكون معلولة انه يجوز ان يكون علمه

١٥ - تنافى ابن رشد عليه فقد عرفت ضعفه ولو سلم بقاؤه بعد خراب البدن لكن كونها قابلة حيثن للصور
العقلية ممنوع لجواز أن يكون قبولا لها مشروطا بقلها بالبدن ولو سلم كونها قابلة حيثن للصور العقلية لكن لا يلزم حصول الصور
العقلية فيها وانما يلزم لو كان الفاعل موجعا لا يختار وهو ممنوع ثم ان ما ذكره معارض بان النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات
فلو كان ادراكها نفس الذات لكانت متأذنة كما كانت عالمة واقول بان الاشتغال بتدبير البدن واستغراقها في الذات الجسمانية

فان كان حصول الالف يكون الشيء مائة من حصول شيء عند حصوله وايضا الذات الجسمانية اشخص من الذات العقلية عندهم بل لان نسبة الذات الحسية الى الذات العقلية عندهم فكيف يمكن جعل العوارض البدنية على ضعفها مائة من تلك الذات العقلية النفسانية وقد يجب انهم لم يقولوا ان الالف امدراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشروط وهي العالم بالعلوم العاديات لانه لا يكون مستمع تلك الشروط ١١٤ ثم انه ان استمع الشروط فلا نسلم انه يكون عادم الذات فان ترى كثيرا من المتعلمين الذين

لم يتعلموا الامساك معدودة شيئا يعلم الانسان اعني ان تكون المعلومات هي سبب علمه وحدونها هو سبب حدوث علمه بهما مثل ما ان البصريات هي علة ادراك الصور والمعلومات علة ادراك العقل حتى يكون على هذا فاعلمه الموجودات وخلقها لها وعلة ادراكها كمالا علة خلقها علمه وهذا مستحيل عند الفلاسفة ان يكون علمه على قياس علمنا لان علمنا معلول لوجودات وعلمه علة لوجودات لا يصح ان يكون العلم القديم على صورة العلم الحادث ومن اعتقد هذا فقد جعل الاله انسانا زليلا والانسان الها كاشفا فسد وبالجمله فقد تقدم ان الامر في علم الاول مقابل الامر في علم الانسان اعني ان علمه هو الفاعل لوجودات لا الموجودات انها علة لعلمه (المسئلة الرابعة عشر) في تهيؤهم عن اقامة الدليل على ان السماء حيوان مطيع لله تعالى بحركته الدورية (قال ابو حامد) وقد قالوا ان السماء حيوان الى قوله وهي الحركة الارادية والى قوله تحرك محض لاستمداده (قلت) اما ما وضع في هذا القول من ان كل متحرك اذ يتحرك من ذاته واما ان يتحرك من جسم من خارج ان هذا هو الذي يسمى تسرافا وهو بنفسه واما ان كل ما يتحرك من ذاته فليس المتحرك فيه غير المتحرك فشي ليس معروف بنفسه وانما هو مشهور والفلاسفة يتكفون البرهان على ان كل متحرك يتحرك من ذاته فله محرك موجود فيه هو غير المتحرك باستعماله مقدمات اخرى معروفة بنفسها ومقدمات هي نتيج براهين اخرى وهو امر يوقف عليه من كتبهم وكذلك ليس معروف بنفسه ان كل متحرك يتحرك من خارج فانه ينتهي الى متحرك من تلقائه فهذه التي وضعت ههنا على انها مقدمات معروفة بنفسها جميعا اعني ان منها ما هي نتيج ومنها ما هي معروفة بنفسها واما ان المتحرك من ذاته لا من جسم من خارج هو متحرك امام من جوهره وطبيعته واما من مبداهه وانه ليس يمكن فيه ان يتحرك عن شيء لا يحس ولا يلمس مقارن له من خارج كالتكلم فليس يحس فانه معروف بنفسه وقد رتب في هذا القول تكلف بيان وهو انه لو كان الامر كذلك لم تكن الحركة الى فوق اولى بانارة منها بالارض والارض في ذلك معروفة بنفسه واما انه لا يتحرك بجوهره وطبيعته فهو بين في الاشياء التي تتحرك حينئذ وتسكن حينئذ لا الذي باطبيع ليس له ان يفعل الضدين واما في الاشياء التي نحس انها تتحرك دائما فانها تحتاج الى برهان واما ما وضع ايضا في هذا القول من ان المبدأ الذي يسمى ما يسمى علة فانه ليس يتحرك من ذاته في المكان الا اذا كان في مكان غير ملائم له فانه يتحرك الى المكان الملائم له ويسكن فيه لحق واما ما وضع ايضا فيه من ان المتحرك دورا ليس له مكان غير ملائم وملائم ينتقل من احدهما الى الثاني لا لكي لا يتجأه فاقرب من البين بنفسه وتقدر بذلك قريب وقد ذكر في هذا القول طرفا من تقديره وببينه للجسم الذي وجوده بهذه القوة والجسم السماوي اذ جميع المكان له ملائم فليس يتحرك بمثل هذه القوة ولذلك سمي هذه القوة الحكيمة لا تقبل ولا تخيفه واما ان هذه القوة هي بادراك او غير ادراك وان كانت بادراك فبأي نحو من الادراك فبين من غير هذا وتلخيص هذا ان نقول اما التقدير الاول وهو ان نفرض ان المتحرك ليس له جسم آخر غير سماوي فبين السقوط بنفسه او قريب من البين بنفسه وذلك ان هذا الجسم ليس يمكن ان يتحرك الجسم السماوي دورا والا وهو متحرك من تلقائه كالتكلم فالتكلم انسان او ملك يدبرها من المشرق الى المغرب ولو كان ذلك كذلك لكان هذا الجسم المتنفس اما خارج العالم واما داخله ومحال ان يكون خارجا عنه لانه ليس خارجا له ملائلا ولا خلاصا على ما تبين في مواضع كثيرة وبمحتاج

لم يتعلموا الامساك معدودة
يتمتعون بها اشياء تحتاج
ويؤثرون الاشياء
عذا كرتها على ملك الدنيا
وما فيها فضلا عن لذته
مطعم ما ومنه كوج
ما هذا (ثم قولهم) ان الالف
الذي يحصل لنفسه بعد
المفارقة بواسطة الهيات
الريضية التي اكدتها
على البنية الدورية عافية
الامر بزوال تلك الهيات
لا يستقيم على اصولهم فان
القابل لتلك الهيات
النفس والفاعل لها هو
المبادئ المفارقة وعندهم
ان العلة القابلة والفاعل
لشي اذا كانتا وجودتين
وجب وجود ذلك الشيء
كاذر وفي بقاء الكمالات
العلمية فكيف يجوز زوال
تلك الهيات حتى يزول
بزوالها العالم الحاصل
بسبب او كونها حاملة على
الامور البدنية من الافعال
والامزجة لا يوجب زوالها
لان ما ذكر من ملائمة
الامور البدنية مع
الحصول تلك الهيات
وانعدام المعدد وطول
العهد لا يوجب انعدامها
وقد يجب ان النفس

بمفارقة البدن لم تخرج عن ان تكون منفصلة عن حركة السماويات فان في عالم النفوس تجدادات ايضا
مستندة الى الحركات الفلكية واقلها ما تعلمه من تلاحق النفوس المفارقة للابدان قرنا بعد قرن على الدوام والاستمرار ولا يبعد ان
يكون التلاحق المذكور موجبا لحوال تجدد كل نفس من النفوس المفارقة اول بعضها توجب تلك الاحوال استبعاد الزوال
تلك الهيات عنها فتزول عند تمام مدة هالها ولا يحال وليس كل ما يحدث من علة في قابل واجب الدوام واستمراره بدوام الفاعل

وذا القابل بل قد يزول عن القابل استعداده وجوده يحصل له استعداد له بوساطة الحركات السماوية والتغيرات الفلكية
 فينعدم عن القابل وان كان ذات القابل باقيا كما في الكون والفساد وردها الجواب انه لما حازز والهيئات النفسانية في الجملة
 بزوال استعداد النفس جازان تزول ادراكاتها ايضا فلا يحصل الجزم باستمرار اللذة أبداف النفوس التي حصلت الاعتقادات
 المطابقة ولا الجزم باستمرار الألم في النفوس التي حصلت

بين المجاهدين والمعرضين
 والمهملين بان المجاهدين
 مؤبدون وما فيهم من
 لان سبب الألم في الاقسام
 الثلاثة هو الشوق الى
 الكمال الفائق ولا فرق
 بين الثلاثة في هذا السبب
 فالذي اوجب انقطاع
 هذاب البعض دون البعض
 والحكم بانقطاع شوق
 المهلين والمعرضين دون
 المجاهدين تحكم باطل
 (فان قلت) الفرق بين
 فان المجاهدين فيهم
 اعتقادات باطله مضادة
 لكمالهم دونهم ما (قلت)
 الاعتقادات المضادة
 لا كمال ليست مستندة الى
 البراهين فلم لا يجوز زوالها
 ولم يحكم بوجوب بقائها
 حتى يدوم التعذب بسببها
 وايضا فان المشتاق الى
 الشيء غير الواصل اليه
 انما يكون معذبا اذا كان
 جازما به كونه غير
 واصل والنفوس ذوات
 العقائد الباطلة قبل
 المفارقة فتعقد كون تلك
 الاعتقادات هلويا فان
 بقي هذا الاعتقاد بعد
 المفارقة لم تتألم به فعدان
 الكمال الا لا شومور لها

ايضا ذلك الجسم عندما يحرك ان ثبت على جسم له ساكن وذلك الجسم الساكن على جسم آخر وعبر
 الامر الى غيرهما وبمحال ايضا ان يكون داخل العالم لانه لو كان لا يدرك بالحس اذ كل جسم داخل
 العالم محسوس وكان يحتاج ايضا الى جسم آخر يحمله سوى الذي يدبره او يكون الذي يدبره هو الذي
 يحمله ولولا كان الحامل يحتاج الى حامل وكان يجب ان يكون عددا لا حاسما المتنفسة المتحركة بعدد
 حركات الاجرام السماوية وكان يسأل ايضا في هذه الاجسام هل هي مركبة من الاسطوانات الاربع
 فتكون كائنة فاسدة او تكون بسيطة فساطيعة وهذا كله مستحيل وبخاصة عند من وقف على طبائع
 الاجسام البسيطة وعرف عددها وعرف انواع الاجسام المركبات منها فالاشتغال ههنا لا معنى له وقد
 تبين في غير ما موضع ان هذه الحركة ليست قسرا اذ كانت مبدء جميع الحركات وبوساطتها تنفيض الحياة
 على جميع الموجودات فضلا عن الحركات واما التقدير الثاني وهو ان يكون الله عز وجل يحركها من
 غير ان يخلق فيها قوة بها تتحرك فهو ايضا قول شنيع بعد جد اعماله بقله الانسان وهو شبهه بمن يقول
 ان الله تعالى هو الما لبس لجميع ما ههنا والمحرك له وما تدركه من الاسباب والمسببات باطل ويكون
 الانسان انسانا لا بصفة خلقه الله فهو كذلك سائر الموجودات وابطال هذا هو ابطال المعقولات لان
 العقل انما يدرك الاشياء من جهة اسبابها وهو قول شبهه بقول من كان يقول من القدماء ان الله تعالى
 موجود في كل شيء ويستفاد من قوله في الموضوع الذي نذكر فيه ابطال الاسباب والمسببات واما العناد
 الثالث فهو بيجري بيجري الطبع وهو ان يصنع ان حركة السماء من قوة لها طبيعة وصفة ذاتية لا من
 نفس وان برهانهم على نفي ذلك باطل من قبل انهم ينوون برهانهم على ان حركة السماء لو كانت طبيعية
 لكان المكان المطلوب بحركتها الطبيعية هو بهينه المهور وبهينه لان كل جزء من السماء يتحرك الى
 المواضع التي تتحرك منها من قبل ان حركتها دورا وحركة الطبيعة الميكانيكية التي تهرب منه بالحركة هو
 غير المطلوب لان الذي يتحرك منه هو العرضي والذي يتحرك اليه هو الطبيعي الذي يسكن فيه وهو
 وضع باطل من قبل انهم وضعوا لاجزاء السماء حركات كثيرة المتحركين كثيرين وذلك بحسب اصولهم
 لانهم يقولون ان الحركة الدورية واحدة وان الجسم المتحرك بها واحد فحركة الدور ليس يطلب بها
 المتحرك كما فيمكن ان يكون خلق فيه معنى يطلب به المتحرك الحركة نفسها ويكون ذلك المعنى طبيعة
 لا نفسا والاتصال عن هذا ان قولهم هذا انما هو من زعم ان يدور الكواكب مكانها هو عن حركة
 طبيعية شبيهة بتدور المتحركات بالطبيع مكانها ووضعهم الحقيقي هو ان الحركة لدورية ليس يطلب
 لها المتحرك مكانا وانما يطلب نفس الحركة الدورية يقو ان ما هذا شأنه فالحرك له نفس ضرورة لا طبيعته
 لان الحركة ليس لها وجود الا في العقل اذ كان ايسر يوجد خارج النفس الا المتحرك فقط وليه جزء من
 الحركة غير متقرر بالوجود فالذي يتحرك الى الحركة عما هي حركة هو متشوق لها ضرورة والذي يتشوق
 الحركة فهو متصور لها ضرورة وهذا احد المواضع التي يظهر منها ان الاجرام السماوية هي ذوات عقول
 وشوق وقد يظهر ذلك ايضا من مواضع شتى احدها ان المتحرك الواحد من الاجسام الكرية فبحده
 يتحرك الحركتين المتضادتين معا هي القريبة والشرقية وذلك شئ لا يمكن عن الطبيعة فان المتحرك
 بالطبيعة انما يتحرك حركة واحدة فقط وقد تقدم القول في الاشياء التي حركت القوم الى ان يعتقدوا
 ان السماء ذات عقل وايضا انهم تبين عندهم ان المتحرك لما هو عقل يرى من المادة لزم ان لا يتحرك

بفعله لان الغرض انه بقي اعتقاد كون اعتقاداتها الباطلة هلويا وان لم يبق بل زال هذا الاعتقاد فنزل تلك الاعتقادات الباطلة
 ايضا والاتفاقر فلا يحصل لها الألم أصلا فضلا عن الألم السمعي وقد يقال لا يزول الاعتقاد بكون تلك الاعتقادات هلويا ولا يلزم
 منه نفي التألم لان تألمها ليس بالاشتاق الى الادراك بل لانها المعتقدة بان ما أدركت من الامور انفسا المطابقة للواقع كمال ومطابق
 للواقع ورجعنا الوصول الى ما لم نذكره من انما لا تتقدم ما رجعت به الموت فخبير مصير مصيبة بفقدان ما رجعت الى الوصول عليه وفيه

أشار لان اللذة عندهم كما مر ادراك ونيل لوصول ما هو كمال ونحوه عند المدرك من حيث هو كمال ونحوه وفائدة قولهم عند المدرك على ما صرحوا به هو ايدان بان المعتبر في اللذة كماله وخبرته في اعتقاد المدرك لافي نفس الامر حتى لو لم يكن الشيء كمالا وخبرافي نفس الامر لان المدرك وهو يعتقد كماله وخبرته بلكه فلو لم ير لصاحب الجهل المركب اعتقاد ان ما أدركه حتى مطابق للواقع لزم ان يلتذ بما أدركه ويكون من ١١٦ أهل السعادة فلا أقل من أن يكون له لذته مخلوطة بالم فعدان ما رجحت الوصول اليه ولا يقولون

الامن جهه ما هو معقول ومتصور واذا كان ذلك كذلك فالمحرك عنه عاقل ومصور ضرورية وقد يظهر ذلك ايضا من ان حركته اشترط في وجود ما هو من الموجدات أو حفظها وليس يمكن أن يكون ذلك عن الاتفاق وهذه الاشياء لا تتبين في هذا الموضع الا بانها ذاتة او مقننة (المسئلة الخامسة عشر) في ابطال ما ذكره من الغرض المحرك للسماء وقد قالوا ان السماء حيوان مطيع لله تعالى الى قوله الى الاستكمال بذاتها (قلت) كل ما حكاه عن الفلاسفة فهو مذهبهم أو لازم عن مذهبهم أو يمكن ان ينزل القول فيه على مذهبهم الا ما حكاه من ان السماء نظام يحركها الاوضاع الجزئية التي لا تتناهي فان ما لانها له غير مطلوب اذ كان غير موصول اليه ولم يقله أحد الا ابن سينا ومعه انده أي حامد لهذا القول كافية في ما أتى بعد والذي تقدمه عند القوم اغاها في الحركة نفسها بما هي حركة وذلك ان كمال الحى بما هو حى هي الحركة واغنا الحق السكون ههنا للحيوان الكائن الفاسد بالعرض أعني من قبل ضرورة المحوى وذلك ان التعبد والكلال اغنا يدخل على هذا الحيوان من قبل انه حيواني وأما الحيوان الذي لا يلحقه تعب ولا نصب فواجب أن تكون حياته كلها وكأله في الحركة ونشبهه بحالقه هو افادته الحياة لما ههنا بالحركة وليست هذه الحركة عند القوم من أجل ما ههنا على القصد الاول أعني بالقصد الاول أن يكون الجرم السماوي اغنا خلق من أجل ما ههنا فان الحركة هي فعله الخاص الذي من أجله وجد فلو كانت هذه من أجل ما ههنا على القصد الاول لكان الجرم السماوي اغنا خلق من أجل ما ههنا ومحال عندهم أن يخلفي الافضل من أجل الانقص لكن عن الافضل ولا بد يلزم وجود الانقص كالرئيس مع المرؤس الذي كماله في غير الرأس واغنا الراس ظله كماله وكذلك العناية بعباده ناشئة بعناية الرئيس بالمرؤسين الذين لا نجاة لهم ولا وجود الا بالرئيس وبخاصة الرئيس الذي ليس يحتاج في وجوده الا تم الافضل الى الرأس فلهذا من وجود المرؤسين (قال أبو حامد) الاعتراض على هذا الى قوله وبين هذا (قلت) قد يظن ان هذا الكلام له منه بصدور عن أحد رجائين اما رجل جاهل واما رجل شريير وأبو حامد مبرأ عن هاتين الصفتين ولكنه قد يصدر من غير الجاهل قول جاهل ومن غير الشرير قول شريرى على جهة التدوير ولكن يدل هذا على قصور البشر فيما يعرض لهم من التعذبات فانه ان سلمنا لابن سينا أن الفلك يقصد بحركته تبديل الاوضاع وكان تبديل اوضاعه من الموجودات التي ههنا والذي يحفظ وجودها بهذان يوجد ما كان هذا الفعل منه دائما فإى عبادة أعظم من هذه العبادة بمنزلة لو ان انسانا تكلف أن يحرس مدينة من المدن من عدوها بالقدور ان حولها بالانوار اما كنا نرى ان هذا الفعل من أعظم الافعال قربة الى الله تعالى وأما لو فرضنا حركة هذا الرجل حول المدينة لا فرض الذي حكى هو عن ابن سينا من انه لا يقصد في حركته الا الاستكمال بالانبيات غير متناهية لقليل فيه انه رجل مجنون وهذا هو معنى قوله تعالى انك لن تحرقوا الارض ولن تبلغ الجبال طولا وأما قوله فيه انه لما لم يمكنها استيقاء الاحاد بالعدد أو جميعها استوفتها بالنوع فانه كلام مختل غير مفهوم الا أن ير يدان الحركة لما لم يمكن فيها ان تكون باقية باجزائها كانت باقية بكتلتها وذلك ان من الحركات ما هي غير باقية لا باجزائها ولا بكتلتها وهي الكائنة الفاسدة ومنها ما هي باقية بنوعها فاسدة كائنة باجزائها ولكن مع هذا يقال انها حركة واحدة على الوجود التي فصلت في غير ما وضع من

به بل يزعمون ان الله هو الألم الشديد الذي لا ألم فوقه ثم ان نفوس السبله والصلحاء قد اعتقدت في حياتهم الدنيا اعتقادات غير مطابقة للواقع بزعمهم فكيف يكونون من أهل السلامة ويمكن أن يقال هم لا يعتقدون أن للنفس كمالا فلا يكون لهم شوق الى الكمال الفائق فيكونون من أهل السلامة بل من أهل السعادة على ما يليق بحالهم كما يراه بعضهم ثم استدلالهم على تعلق أمثال تلك النفوس باجسام أخر بانها ان لم تتعلق تكون معطلة ولا معطلة في الوجود ممنوع بمقدمته فانها تشعير بذواتها ووجودها ولا تكون معطلة عن الادراك وسلب التعطل عن الوجود وان كان مشهورا فيما بينهم لكنه ليس ضروريا ولا مبرهنا عليه فهو في حيز المنع ايضا (وايضا) جعل جرم الفلك آلة لتخصلات نفوس البله والصلحاء غير مستقيمة لان اجزاء الفلك متشابهة فليس بعض تلك الاجزاء بان يكون آلة

لبعض تلك النفوس أولى من البعض فاما ان يكون كل جزء منها آلة لكل واحد من النفوس أولا يكون
شئ منها آلة لشئ من تلك النفوس والقسم الاول ظاهر الاستحالة فتعين الثاني فبطل جعل جرم الفلك آلة لموضوعه لتخصلاتها وبالجملة فأكتر ما ذكره في هذه المسئلة طنون وتخصيمات لا تليق بالمواضع العلمية ثم اننا نقول لسنا نذكر على الحكماء من جهة انهم أثبتوا المعاد الى رجاى والذات والالام العقليتين وكونهما أعظم من الحسيتين فان المهرة المتقين من علماء الاسلام ذهبوا الى ذلك بل يمكن

أن يوحى كلام الله تعالى وكلام رسوله عليه الصلاة والسلام ما يشير إلى ذلك وإنما يذكر عليهم من جهة أنهم أنكروا المعاد الجسماني والذات والآلام الجسمانية في دار الآخرة على ما دل عليه كتاب الله تعالى وكلام رسوله في مواضع غير معدودة بحيث لا مجال لارتكاب تأويلهم ما وصروه من غايرها (قال الامام الرازي) اننا لا ننكر اللذة العقلية ولا انها أقوى من غيرها ولا يمكن ذلك مما لا يمكن اثباته بالأدلة العقلية وليس كل ما لا يمكن اثباته بهذا الطريق وجب انكاره فان أحدا ١١٧ لو حاول الدلالة على طعوم الأشياء

وروايتها لتعذر ذلك عليه مع ان الحس يشهد بشيئها وهذه الذات العقلية من هذا القبيل ولا سبيل الى التصديق الجازم بها الا بالوصول اليها وكل من كان انقطاعه عن العلائق الجسمانية وانخذه الى المعارف الالهية أتم كان حفظه منها أوفى ولقد رزقنا الله تعالى منها في المنام واليقظة مرة بعد أخرى ما قوى إيماننا بها وسكن نفسنا اليها والظاهر من الحكماء أنهم لم يذكروا الوجوه التي حكمتها عنهم الا لتكون جارية مجرى المنبهات والمشوقات وأنا أز يدعيها فأقول الكمال لذاته محبوب بالاستقراء فان كل حرفة نفسية أو خسية فان الكمال فيها راجح في الحب الى الناقص وكما ان مراتب الكمال كثيرة فكذا مراتب الحب كثيرة ولما كان الكمال الاقصى ليس الله تعالى فالحب الشديد ليس الاله ثم ان شدة الحب تقيده حالتين مرتبتين الغفلة عن غير المحبوب والالتفاف بآدراك المحبوب وبديل

كتبتم انه يقال في الحركة انها واحدة وأما قوله لانه لما لم يمكنه استيفاءها بالعدد فاما بالنوع فالكلام باطل لان الحركة السماوية واحدة بالعدد وانما يقال هذا في الحركات التي دون السماء الكائنة وذلك ان هذا لما لم يمكن فيها أن تكون واحدة بالعدد كانت واحدة بالنوع وباقية به من قبل بقاها الحركة الواحدة بالعدد (قال أبو حامد) والثاني هو اننا نقول الى قوله واختيارها (قلت) هذه معاندة سفسطائية وذلك ان النقلة من مسألة الى مسألة هو من فعل السفسطائية كيف يلزم عن مجزهم ان مجز وامن اعطاء السبب في اختلاف جهات حركات السماء ان يعجز وامن اعطاء السبب في حركة السماء وأن لا يكون لحركتها هذه كلام كله في غاية الركاكة والضعف وأما هذه المسئلة فما أكثر فرحهم بها لانهم يظنون أنهم قد أعجزوا والفلاسفة فيها أو السبب في ذلك جهلهم بانحاء الطرق المسلوكة في اعطاء الاسباب والمقدار الذي يطلب منها ويهمل في شئ من الموجودات فانه يختلف باختلاف طبائع الموجودات وذلك ان الأشياء البسيطة ليس لها سبب فيما يصدر عنها الا بنفس طبائعها وصورها وأما الامور المركبة فتلقى لها اسباب فاعلة غير صورها وهي التي أوجبت تركيبها واقتتران أجزائها بعضها الى بعض بمثل ذلك ان الأرض ليس لها سبب في ان كانت تهوى الى أسفل الا بصفة الارضية وليس للنار سبب في ان تعلو الى فوق الا بنفس طبيعتها وصورتها وبهذه الطبيعة قد قيل انهم مضادة للأرض وكذلك الفوق والاسفل ليس لهما سبب به صارت احدي الجهتين أعلى والأخرى أسفل بل ذلك مقتضى طبيعتها واذا وجب اختلاف الجهات لانفسها واختلاف الحركات لاختلاف الجهات فليس هنا سبب يهمل في اختلاف الحركات لاختلاف الجهات المتحركات واختلاف الجهات لاختلاف طبائعها أعني ان بعضها أشرف من بعض بمثل ذلك ان الانسان اذا أحس بالحيدوان يقدم في الحركة احدي رجليه من جهة من يده ثم يتبع بها الأخرى فقال لم كان الحيدوان يقدم هذه الرجل ويؤخر الأخرى دون ان يكون الامر بالعكس لم يكن هناك سبب يوجب ذلك الا ان يقال انه لا بد في حركة الحيدوان من أن يكون له رجل يقدمها ورجل يتبعها وهذا يوجب أن يكون للحيدوان جهتان يمين ويسار وان اليمين هي التي تقدم أيد القوة تختص بها وان اليسار هو الذي يتبع أيد القوة لاكثر اليمين لقوة تختص بها وانه لم يمكن أن يكون الامر بالعكس أعني أن تكون جهة اليمين هي التي جهة اليسار لان طبائع الحيدوان تقتضي ذلك اما اقتضاء أكثرها واما دائما وكذلك الامر في الأجرام السماوية اذ لو سأل سائل فقال لم تتحرك السماء من جهة دون جهة قيل لان الحيدوان يساروا وبخاصة اذ قد ثبت من أمرها أنهم يحيدوان الا أنهم يخصها ان جهة اليمين في بعضها هي جهة اليسار في البعض وهي مع هذا الجزء الواحد تتحرك الى الجهتين المتضادتين كالرجل اليسار الأيسر الأيسر فكذلك لو سأل سائل فقال ان حركة الحيدوان كانت تتم لو كان يمينه يساره ويساره يمينه فلم يختص اليمين بكونه يميناً واليسار بكونه يساراً قيل له ليس لذلك سبب الا ان طبيعة الجهة المسماة يميناً اقتضت بجوهرها أن تكون يميناً واليسار بكونه يساراً وطبيعة اليسار اقتضت بجوهرها أن تكون يساراً والآن يكون يميناً وان الأشرف للجهة الأشرف كذلك اذا سأل سائل لم اختصت جهة اليمين في الحركة العظمى بكونها يميناً وجهة اليسار بكونها يساراً وقد كان يمكن أن يكون الامر بالعكس كالحال في أفلاك الكواكب المتغيرة لم يكن له جواب الا أن يقال للجهة

عليه الاستقرار فشد حب الله لا بد وان تورث هاتين الحالتين وأصحاب الذوق يسمون الغفلة عما سوى الله تعالى فناء وكان الكمال بالنسبة الى الاكل لا بعد كمال كذلك حب الكمال بالنسبة الى حب الاكل لا يسمى حبا كاملا ولذلك لا يبيح الحب الشديد الا الله تعالى فلا تظم من القلوب الا يذكر كما قال عز من قائل الا يذكركم الله تعالى الذي يظنه الاغمار من أن العلم بالأمور العقلية كلها اسباب اللذة فهو خطا بل اللذة لا تحصل الا من العلم بالله تعالى والاستغراق في محبته ثم ان العلم بالله تعالى لم يحصل للعقول البشرية

الابواب طه العلم بأفعاله فكما كان العلم بها أكثر والاطلاع على حكمته أتم كان حبه والالتذاذ بحبه أتم قال رحمه الله فهذا ما عهدي في هذا الباب والله أعلم بالصواب (وأما المقام الثاني) فتقريره هو أنهم قالوا لا بد أن البشرية تنعدم بصورها وأعراضها بالادوت وزوال الحياة ولا يبقى إلا المواد العنصرية المنفردة المختلطة بأجزاء العناصر ثم أنها لاتعد أصلا وما وردت به الشرائع من اثبات المعاد الجسماني والقلات والآلام الجسمانية في الدار الآخرة ١١٨ أمثال ضربت على حد أقسام الخلق لبيان المعاد والرحمة وأحوال سعادة النفوس

وشقارتها بعد مفارقة الأبدان لأن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام مبعوثون إلى كافة الخلق وأكثرهم قاصرون على فهم المعاد الروحاني والكمالات الحقيقية والذات العقلية وذلك كآيات المشاهدة بالجهة والجسمية قلنا إنما يصح التأويل والصرف عن الظاهر إذا امتنع الحمل على الظاهر كآيات المشاهدة بالجهة والجسمية فان الأدلة العقلية والبراهين القطعية دللت على امتناع الجسمية والجهة فوجب صرفها عن الظاهر وأما فيما نحن فيه فلا قرينة للصرف عن الظاهر فضلا عن الدليل القاطع بل أكثر آيات والحديث الواردة في ذلك تمنع حملها على التشبيه والتأويل شهد بذلك تتبع كتاب الله تعالى وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام وشبههم وامتناع المعاد الجسماني كثيرة منها أن المعاد الجسماني إما أن يعدم تعالى الأبدان وأجزاءها بالكلية ثم يوجد لها بعينها أو يفرق

الأشرف اختصت بالحرم الأشرف كالحال في اختصاص النار بفوق والارض بأسفل وأما كون السموات تتحرك بالحركتين المتضادتين ماعد الحركة اليومية فلا ضرورة تضاد الحركات ههنا على حركة الكون والفساد وليس في طبيعة العقل الإنساني أن يدرك أكثر من هذا بأمثال هذه الأقاويل في هذا الموضوع فلما اعترض أبو حامد هذه المسئلة وقال أنه ليس لهم عليها جواب حكى في ذلك جوابا عن بعض الفلاسفة فقال وقال بعضهم لما كان إلى قوله في هذا الفرض (قلت) إن هذا المنكسر رام أن يهبط السبب في ذلك من قبل السبب الثاني لأن من قبل الفاعل وليس يشك أحد من الفلاسفة أن هناك سببا غائبا على القصد الثاني هو ضروري في وجود ما ههنا وإن كان لم يوقف عليه به التفصيل لكن يشك أنه مامن حركة ههنا ولا مسير ولا رجوع للكواكب والأوطام تدخل في وجود ما ههنا حتى لو اختلف مناشئ لاختل الموجود ههنا ولكن كثير من هذه الأسباب الجزئية إما أن لا يوقف عليها أصلا وإما أن يوقف عليها بعد زمان طويل وتجربة طويلة مثل ما يحكى أن الحكيم أثبت في كتابه في التدبيرات الفلكية الجزئية فاما الأمورا الفلكية فالوقوف عليها سهو وأصحاب علوم التحكيم قد وقفوا على كثير منها وقد أدرك في زمانها هذا كثير مما وقفت عليه الأمم السالفة من هذا المعنى كالكلدان وغيرهم ولذلك لا ينبغي أن لا يعتد بذلك حكمة في الموجودات إذ قد ظهر بالاستقراء أن جميع ما يظهر في السماء هو لموضع حكمة غائية وسبب من الأسباب الغائية فانه إذا كان الأمر في الحيوان كذلك فهو وأحرى أن يكون في الأجرام السماوية وقد ظهر في الإنسان والحيوان نحو من عشرة آلاف حكمة في زمان قدره ألف سنة فلا يبعد أن يظهر في آيات السنين الطويلة كثير من الحكمة التي في الأجرام السماوية وقد نجد لأوائل رمز وفي ذلك رموز يعلم تأويلها الحكماء الراسخون في العلم وهم الحكماء المهققون وأما الأول وهو قوله إن لقائل أن يقول التشبيه بالله تعالى يقتضي له أن يكون ساكنا لأن الله تعالى يتقدس عن الحركة لكن اختيار المسامحة من أفاضل الخبير على الكائنات فانه كلام مختل فان الله تعالى ليس بساكن ولا متحرك وإن يتحرك الجسم أفضل له من أن يسكن وإذا تشبه الموجود بالله تعالى فاعلم تشبه به كونه في أفضل حالاته وهي الحركة وأما الجواب الثاني فقد تقدم الجواب عنه (المسئلة السادسة عشر) في إبطال قولهم أن نفوس السموات معلقة على جميع الجزئيات والحادثات في هذا العالم إلى قوله لانه تحكيم في نفسه (قلت) هذا الذي حكاه لم يقله أحد من الفلاسفة في علمي الابن سينا أعني أن الأجرام السماوية تخيل خيالات لانها لها والأكثر بصرح في مقالاته المسماة بعبادى الكل أن هذه الأجرام ليست متخيلة لأن الخيال إنما كان في الحيوان من أجل السلامة وهذه الأجرام لا تخاف الفساد فاني خيالات في حقها باطله وكذلك الحواس ولو كان لها خيالات لكان لها حواس لأن الحواس شرط في الخيالات فكل متخيل حساس ضرورة وليس يتعكس وعلى هذا لا يصح تأويل اللوح المحفوظ على ما حكاه عنهم وأما تأويل العقول المفارقة التي تتحرك ولها ملكا على جهة الطاعة لها ملائكة مقربين فتأويل جارحى أصولهم وكذلك تسمية نفوس الافلاك ملائكة سماوية إذا قصد مطابقة ما أدى إليه البرهان وما أتى به الشرع (قال أبو حامد) واستدلوا فيه إلى قوله لتفهم مذهبهم (قلت) قد قلنا أن هذا الرأي ما نعلم أحدا قال به إلا ابن سينا وأما الدليل

أجزاءها ثم يجمعها أو يعيد إلى الحياة وكلاهما يتضمن إعادة المعلوم بعينه (أما الأول) فظاهر (وأما الثاني) فلأن الإنسان المميز مشترك لسائر الناس في الإنسانية وممتاز عنهم في نفسه وتخصه وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فتتخصص كل واحد من الأشخاص بحسب أن يكون زائدا على ماله من الإنسانية وذلك الزائد لا بد أن يكون صفة فائضة به فانه تفرق الأجزاء لا بد وأن تنعدم تلك الصفة فلما أعاد الله تعالى ذلك البدن التخصي فلا بد وأن يعيد تخصصه الذي أنعدم واللام يكن الذي

فعميد ذلك الشخص وهو خلاف الفرض فيلزم ما عاين المدوم بعينه وهي مستحيلة (أما أولاً) فلأن المدوم لا يصح الحكم عليه بهجة العود إذ لا يفي الحكم عليه بهجة العود من الإشارة إليه وهي معتمدة لانتفاء الهوية فلا يصح عوده والا- كان الحكم بهجة عوده صحيحاً (وأما ثانياً) فلأنه يستلزم تخلف العدم بين الشيء ونفسه وهو ضروري الاستحالة (وأما ثالثاً) فلأنه لو جاز إعادة المدوم بعينه أي بجميع مضمونه لجاز إعادة وقته الأول لأنه من جملة ما ضروره أن الموجود قد يكونه ١١٩ في هذا الوقت غير الموجود قد يكونه في

الذي يحاكمه فهو واهي المقدمات وان كانت مقدمة جدلية وذلك انه يضع ان كل مفعول جزئي فانه انما يصدر عن المتنفس من قبل تصور جزئي لذلك المفعول وحركات جزئية بها يكون ذلك المفعول الجزئي ثم يضيف الى هذه المقدمة الكبرى مقدمة صغرى وهي ان السماء مع نفسها تصدر عنها افعال جزئية فيلزم من ذلك ان يكون يصدر عنها ما يصدر عن المفعولات الجزئية والافعال الجزئية عن تصور جزئي وهو الذي يسمى خيالا وهذا ليس يظهر في الصنائع فقط بل في كثير من الحيوان الذي يفعل افعالا محدودة كالحمل والعنكبوت والعاذله هذه المقدمات انه ليس يصدر فعل جزئي عن ذوى العقول الا من جهة ما ذلك المبنى فتخيل خيالا عامات تصدر عنه امور جزئية لانهاية لها مثال ذلك ان الصانع انما يصدر عنه صورة الخرافة من جهة خيال كلى عام لا يختص بخرافاة دون خرافة وكذلك الامر فيما يصدر من الصنائع بالطبع عن الحيوانات وكان هذه الخيالات هي واسطة بين الادراكات الكلية والجزئية اعني انها واسطة بين حدائشي وعباله الخاص بها فالاجرام السماوية ان كانت تخيل فمثل هذا الخيال الذي هو من طبيعة الكلي لا الخيال الجزئي المستفاد من الحواس ولا يمكن ان تكون افعاله صادرة عن التصور الجزئي ولذلك ما يرى القوم ان الصورة الخيالية التي تصدر عنها افعال الحيوانات المحدودة هي كالتوسطة بين المفعولات والصور والخيالية التخصيفية مثل الصورة التي يفر بها البعابغ مما يصيد من الجوارح والتي بها تصنع النمل بيوتها واما الصانع الذي يحتاج الى مثال جزئي محسوس فهو الذي ليس عنده هذا المثال الكلي الذي هو ضروري في صدور ما يصدر عنه من الجزئيات وهذا الخيال هو الداعث للارادة الكلية التي لا تصد شخصادون شخص من النوع الواحد وهذا لا يوجب في الاجرام السماوية واما ان توجد ارادة عامة لاثني الكلي عما هو كلى فهو مستحيل لان الكلي ليس له وجود خارج الذهن ولا هو كاش فانه قد تقسمه اولا الارادة الى كلية وجزئية غير صواب اللهم الا ان يقال ان الاجرام السماوية تتحرك نحو حدود الاشياء بغیر ان يقترن الحد بتخيل شخص من اشخاص الموجودات بخلاف ما هو الامر عندنا وقوله ان الارادة الكلية ليس يصدر عنها جزئي خطأ اذا فهم من الارادة الكلية ما لا يختص بشخصادون شخص بل خيال عام كحال الملك في اتخاذ الاجناد والمقاتلة واما ان فهم من الارادة تعلقها بالمعنى الكلي بعينه فليس تتعلق به ارادة اصلا ولا توجد ارادة بهذه الصفة الا من الجهة التي قلنا فالاجرام السماوية ان تبين من امرها انها تقل ما هي من جهة ما تخيل فذلك من جهة الخيالات العامة التي تلزم الحدود لان جهة انديالات الجزئية التي تلزم الاحساسات والاطهر ان يكون ذلك على التصور الجزئي وبخاصة اذا قيل ان ما يصدر عنها هنا انما يصدر عن القصص الثاني لكن مذهب القوم انها تقل انفسها وتقل ما هي وانقل ما هي على انه غير ذواتا فيه نظر تفحص عنه في المواضع الخاصة به وبالجملة ان كانت عامة فاسم العلم مقول على علمنا وعلمها باشتراك الاسم واما ما يتوله في هذا الفصل في سبب الرؤيا والوحى فهو شئ تفرد به ابن سينا وآراء القدماء في ذلك غير هذا الرأى واما وجود علم الاشخاص غير تنافية بالفعل من جهة ما هو علم شخصي فثبت متمنع واعني بالعلم الشخصي الادراك المسمى خيالا ولم يكن معنى لادخال مسئلة الرؤيا والوحى في هذا الموضع الا ان يتطرق بذلك الى كثرة المعاندة وهو فعل سفسطائي لا جدلى وهذا الذي فاته من امر تخيل الاجرام

الخارج ففسلم ولكن لا يلزم من انتفاء الهوية في الخارج امتناع الاشارة اليه فان التميز والثبوت عند العقل كافي في الاشارة العقلية وهي كافية في صحة الحكم والاحتياج الى الثبوت العيني اغما هو عند ثبوت الصفة في الخارج ولو سلم فامتناع الحكم عليه بصحة العود لانتفاء الاشارة اليه لاقتفاء هو . يتلوا بلسان امتناع العود لجواز وقوعه بتأثير الماعل من غير ان يتصوره متمصرا ويحكم عليه بشئ من الاحكام (واما الثاني) فلانا لا نسلم ١٢٠

كان موجودا زمانا ثم زال
هذه ذلك الوجود في زمان
آخر ثم اصف به في زمان
ثالث وما له راجع الى
تخلل العدم بين زمانين
وجوده واذا اعتبر نسبة
هذا التخلل الى العدم
بجوازا كفاه اعتبار التغير
في الوجود بحسب زمانيه
(واما الثالث) فلانا لا نسلم
كون الوقت من الشخصات
فان كل واحد يقطع بان
تيساره وكنهه اليوم هي
بمعينها التي كانت بالامس
حتى ان من زعم خلاف
ذلك ينسب الى السفه
(واما الرابع) فلانا لا نسلم
الشرطية بل وجود المثل
بالمه في المذكور محال اذ
يلزم منه ان يتشخص
شخصان بتشخص واحد
فيكون التشخص الواحد
مشتريا بينهما فلا يكون
تشخصا لان مقتضى
التشخص التوحد المانع
من الشراكة مطلقا (فان
قلت) الحكم بامتناع اعادة
المعدوم ضروري وما ذكر
من الوجوه في صورة
الدلة تنبيهات لا يضر
منعها (قلت) ممنوع
كيف وقد قال به واز

السموات بخيالات متوسطة بين الخيالات الجزئية والكلية هو قول مقنع والذي يلزم من اصول القوم ان الاحرام السماوية لا تخيل أصلا لان هذه الخيالات كما قلنا اغما هي لموضع السلامة سواء كانت عامة او خاصة وهي ارضان من ضرورة تصورنا بالعقل ولذلك كان تصورنا كائناتا فاسدا وتصور الاحرام السماوية اذا كان غير كاش ولا فاسد فوجب ان لا يقترن بخيال وان لا يستند اليه بوجه من الوجوه ولذلك ليس ذلك الادراك لا كليا ولا جزئيا بل يتحد هناك العلمان ضرورة اعني الكل والجزئي وانما يتبع ههنا في المواد من قبل تلك ومن هذه الجهة وقع الاعلام بالغيوب والروايات وما اشبه ذلك وهذا بين على التمام في موضعه (قال ابو حامد) والجواب ان نقول الى قوله ثم يكون اوضحها (قلت) اما قول ابي حامد والجواب ان يقال لم تنكر ان قوله فلا يحتاج الى شئ مما ذكرتموه هو جواب من جنس المسحوق لامن جنس المعقول فلا معنى لادخاله في هذا الكتاب والفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع فان ادركته استوى الادراك كان وكان ذلك اتم في المعرفة وان لم تدركه اعلمت بقصور العقل الانساني عنه وان يدركه الشرع فقط واعتراضه عليهم في تأويل اللوح والقلم هو شئ خارج عن هذه المسئلة فلا معنى ايضا لادخاله وهذا التأويل في علم الغيب لا ينافي مع انه في معانده صحيحة فانه ليس للسموات حركات جزئية في مسافات جزئية حتى يقتضي ذلك ان يكون لها تخيل فان المتنفس الذي يتحرك حركات جزئية في امكنة جزئية لا محالة تخيل تلك التي يتحرك عليها وتلك الحركات اذا كانت تلك المسافات غير مدركة له بالصور والمستدير كما قال اغما يتحرك من حيث هو مستدير حركة واحدة وان كان ينبغي تلك الحركة الواحدة حركات كثيرة متفتمنة جزئية فيمادونها من الموجودات فانه ليس المقصود عندهم من تلك الجزئيات من جهة ما هو جزئي فانه ان كان الامر كذلك لزم ان تكون السموات ولا بد من تخيلها فانظر اغما هو في الجزئيات الحادثة عنها في هل هي مقصودة لانفسها او لحفظ النوع فقط وليس يمكن ان يتبين هذا في هذا الموضع لكن يظهر ان ههنا اول ابدعنا بالجزئيات بالجهة ووجود المناطات الصادقة وما يشبه ذلك من تقدمه المعرفة بما يحسن في المستقبل وهي في الحقيقة عناية في النوع (قال ابو حامد) المقدمة الثالثة الى قوله عندهم بالالهي (قلت) اما استمداده ان يكون ههنا عقل يرى من المادة عقل الاشياء بلوازمها الذاتية على جهة الحصر لها فاقس امتناعه من الامور المعروفة بانفسها ولا ايضا وجوب وجوده من الامور المعروفة بانفسها لكن القوم اعني الفلاسفة يزعمون انه قد قام البرهان عندهم على وجود عقل بهذه الصفة واما وجود خيالات غير متناهية فمتنع على كل جزء من خيال واما وجود ما لانهاية له في العلم القديم وكيف يقع الاعلام بالجزئيات الحادثة في المستقبل للانسان من قبل العلم القديم فامر يدهي القوم ان عندهم بياض من قبل ان النفس تعقل من ذلك المعنى الكلّي الذي في العقل لا المعنى الجزئي الذي شخص فيه او الاشخاص المعروفة عندها لان النفس هي بالقوة جميع الموجودات وما بالقوة فهو يخرج الى الفعل اما من قبل الامور المحسوسة واما من قبل طبيعة العقل المتقدمة على المحسوسات في الوجود اعني العقل الذي من قبله صارت الموجودات المحسوسة معقولة متقنة لامن جهة ان في ذلك العلم خيالات لاشخاص لانهاية لها وبالجهة فيزعمون انه قد اتحد العلمان الكلّي والجزئي في العلم المفارق للمادة وانه اذا مضى ذلك العلم على ما هو من انقسم الى كلي وجزئي وليس ذلك العلم لا كليا ولا جزئيا وهذا اوضح منه ليس يمكن ان يتبين في هذا الموضع

جمع غير من العقل اعدوه في الضرورة فيما خالف فيه الجيم الفقير من العقل اعدوه ثم ان سلما
امتناع اعادة المعدوم بعينه ولكن من المحتمل ان يقال الانسان هو الاجزاء الاصلية الباقية من اوان العمر الى آخر العمر وتلك الاجزاء قليلة جدا وهي السموات بالروح فعند ههنا والموت يامر الله تعالى الملائكة بقبض تلك الاجزاء التي هي الانسان بالحقيقة فمن غير ان يقع فيها تفرق وتبدل وتغير في صفاتها فلا يلزم اعادة المعدوم اصلها ومنها انه لو اكل انسان انة انما صار زغذاه جزأ من بدنه كما

يقع في أيام القدماء بل تقول لاحاجة فيه الى هذا الفرض فانك اذا تأملت ظاهرا اثر به المعمورة علمت أن تراها حدث الموت قد حصل
منها النباتات واكله الدواب واكلناها وايضا قد زرع فيها وغرس ثم حصلت منها الفواكه والحبوب فأكلناها فالاجزاء المأكولة اما
أن تعاد في بدن الأكل أو في بدن المأكل أو بما كان لا يكون أحدهما بمنته معاد ابتسامه وايضا لا سبيل الى جملها جزأ من كل منهما
والعلم به ضروري ولا أولوية لجملها جزأ من بدن أحدهما دون الآخر بقى أن لا يجعل جزأ ١٢١ شئ من ذينك البدنين وذلك

يطلب الاعادة بمعنى جمع
الاجزاء (والجواب) أن
المعاد هو الاجزاء الاصلية
الباقية من أول العمر
الى آخره والاجزاء المأكولة
فضلة في الآكل فتجعل
جزأ من المأكل من غير
لزوم فساد فان قيل يجوز
أن تكون الاجزاء الاصلية
من المأكل كقول استحالة دما
ثم من في الآكل ويحصل
منه مولود فتكون الاجزاء
الاصلية من المأكل كقول اجزاء
أصلية لذلك المولود فيعود
المحذور قلنا لا فساد في
المواز بل في الوقوع
قلنا الله تعالى يحفظ
الاجزاء الاصلية لشخص
من أن تصير اجزاء أصلية
لشخص آخر (لا يقال)
الأبدان الماضية غير
متناهية والاجزاء العنصرية
التي تجعل مادة بدن
الانسان متناهية فاذن
لا بد أن تكون الاجزاء
الاصلية لبدن اجزاء أصلية
لبدن آخر لا تمنع كون
الأبدان الماضية غير
متناهية فانا قد ابطالنا
فما سبق أدلة قدم العالم
وأياها الاجزاء الاصلية
التي هي الانسان في الحقيقة

واغما التكلم في هذه الاشياء في هذا الموضع منزلة من أخذ مقدمات هندسية ليس لها شهرة تفعل فيها
تصديقا ولا اقتناعا في بادئ الرأي فضرب بعضها ببعض أعني جعل يعترض بعضها اهل بعض فان ذلك
من أضغاف أنواع الكلام وأخسه لانه ليس يقع بذلك تصديق رها في ولا اقتناعي وكذلك العلم بالفروق
التي بين نفوس الاجرام السماوية وبين نفس الانسان هي كاهام طالب غامضة ومتى تكلم في شئ منها
في غير موضعه أتى الكلام فيها ما غريب واما اقتناعي في بادئ الرأي أعني من مقدمات ممكنة مثل
قولهم ان النفس الغضبية والشهوانية تفرق النفس الانسانية عن ادراك ما شأن النفس أن تدركه
فان هذه الاقوال وأمثالها ينظر من أمرها انها ممكنة واغما تحتاج الى أدلة وانما يتطرق اليها المكائات
كثيرة متعاقبة فهذا آخر ما رأينا ان ذكر في تعريف الأقاليم التي وقعت في هذا الكتاب في المسائل
الالهية وهي معظم ما في هذا الكتاب ثم نقول بعد هذا ان شاء الله تعالى في المسائل الطبيعية (قال أبو
حامد) اما الملقب بالطبيعية فهو علوم كثيرة نذكر أقسامها الى قوله واغما يخالفونهم من جملة هذه
العلوم في أربع مسائل (قلت) اما ما عده من أجناس العلم الطبيعي الثمانية فصح على مذهب
ارسطاطا ليس واما العلوم التي عدها على أنها فروع له فليست كما عدها اما الطب فليس هو من العلم
الطبيعي وهو صناعة تؤخذ مبادئها من العلم الطبيعي لان العلم الطبيعي نظري والطب عملي واذا تكلمنا
في شئ مشترك للعلمين فنحن في جهتين مثل تكلمنا في الصحة والمرض وذلك ان صاحب العلم الطبيعي ينظر
في الصحة والمرض من حيث هما من أجناس الموجودات الطبيعية والطبيب ينظر فيهما من حيث
يحفظ أحدهما ويطلب الآخر أعني انه ينظر في الصحة من حيث يحفظها وفي المرض من حيث يزيله
واما علم أحكام النجوم فليس هو ايضا منها واغما هو علم يتقدمه المعرفة بما يحدث في العالم وهو من نوع
الزجر والسكاهة ومن هذا الجنس ايضا علم الفراسة الان علم الفراسة هو علم بالامور الخفية الحاضرة
لاستقبلتها وعلم التعبير هو ايضا من نحو علوم تقدمه المعرفة بما يحدث وليس هذا الجنس من العلم
لانظر يا ولا علميا وان كان قد يظن به انه ينتفع به في العمل واما علوم الطلسمات فهي باطلة فانه ليس
يمكن ان يضعن ان للذهب الفلكية تأثيرا في الامور المصنوعة ان يكون ذلك التأثير لها في المصنوع
لأن يتعدى تأثير ذلك المصنوع الى شئ آخر خارج عنه واما علوم الخيل فهي داخلية في باب التجهيز
ولا تدخل لها في الصنائع النظرية واما الكيمياء فصناعة مشكوك في وجودها وان وجدت فليس
يمكن أن يكون المصنوع منها هو المطبوع بعينه لان الصناعة قصارها الى ان تشبه بالطبيعة ولا تبلغها
في الحقيقة واما هل يفعل شيأ يشبه في الجنس الامر الطبيعي فليس عندنا ما يوجب استحالة ذلك ولا
امكانه والذي يمكن أن يوقف منه على ذلك هو طول التجربة مع طول الزمان واما المسائل الاربع التي
ذكر فخص نذكر واحدة واحدة منها (قال أبو حامد) المسألة الاولى حكمهم الى قوله فلنخص في المقصود
(قلت) اما الكلام في المجهزات فليس فيه لا قدماء من الفلاسفة قول لان هذه كانت عندهم من الاشياء
التي لا يجب ان يتعرض لفحص عنها وتجهل مسائل فاتم اميادي الشرائع والفاحص عنها والمشكك
فيها يحتاج الى حقوبة عندهم مثل من يفحص عن سائر مبادئ الشرائع العامة مثل هل الله تعالى
موجود وهل السعادة موجودة وهل الفضائل موجودة وأنه لا يشك في وجودها وان كيفية وجودها

١٦ - نهايت - ابن رشد
وتخلط بالتراب ولا يحصل منها النباتات والثمار والحبوب ومنها لو همت الاعادة بالتفسير المذكور لصح أن يكون الانسان من غير آب
وأما الثاني باطل فالمقدم مثله اما الشرطية فظاهرة واما باطلان الثاني فلانه لو جاز ذلك في الجملة لحاز في كل انسان نراه أن يكون تكونه
لامن الاب والام وذلك بسفلة ظاهرة وايضا نحن نعلم بالضرورة أن العناصر مالم تستحل في الأطوار بان تصير بها تأثما كلة الحيوان

ثم يأكله الانسان أو نباتا صالحا لان يكون غذاء الانسان ثم يأكله ويستمر به فيصير دما ثم ينشأ ثم يقع في رحم آدمية ثم يصير فيها مضغة ثم علفة لا يصير انسانا (والجواب) اننا لانسلم بطلان التالي (قوله) أولا لوجاز ذلك في الجملة بخارفي كل انسان نراه (قلنا) ان أيد بالجواز في قوله بخارفي كل انسان نراه الامكان الذاتي فسلم ولا سفسطة وان ار يد تردد الذهن فمنوع فان النفس قد علمت بالعادة ان الاناسي الموجودة الآن غماضت كوتت من الالب ١٢٢ والام فاذا خرق الله تعالى العادة بما يجارده من غير أب وأم استأب هذا العلم عن العقل ولا يخلفه

وقوله نانيا نحن نعلم بالضرورة أن العناصر مالم تسهل بان تصير نباتا صالحا لان يكون غذاء للانسان ثم يأكله ويستمر به ويصير دما ثم ينشأ ثم يقع في رحم آدمية ثم يصير فيها مضغة ثم علفة لا يصير انسانا ممنوع بل المعلوم لنا هو أن العناصر اذا استحال في الاطوار المذكورة تصير انسانا أو مائه لا يكون الا بهذا الطريق فلا علم لنا به فقل هناك طريقا آخر أو طرقا متعددة لانعلمها لعدم مشاهدتنا اياها وقد ورد في بعض الاخبار انه يوم الارض مطر في وقت البعث قطراته تشبهه النطف ويختلط بالتراب فلا بعد في أن يكون في الاسباب الالهية أمور جارية مجرى ما ذكر فان في خزائنه المقدورات غرائب ومجائب لا يعلمها الا الله تعالى وليس انكاره الا كإنكار سائر الأمور الثابتة الوجود الخفية الاسباب كالكسوف والنيرنجات والطلسمات ومنها أنه لو ثبت المعاد الجسماني فاما أن يكون

هو أمر الهي معجز عن ادراك العقل الانسانية والعلة في ذلك ان هذه هي مبادئ الاعمال التي يكون بها الانسان فاضلا ولا سبيل الى حصول العلم الا بعد حصول الفسيلة فوجب أن لا يتعرض للفحص عن المبادئ التي توجب الفسيلة قبل حصول الفسيلة واذا كانت الصنائع العملية لا تتم الا بأوضاع ومصادرات يتسلها العلم أولا فآخرى أن يكون ذلك في الأمور العلمية وأما ما حكاها في اثبات ذلك عن الفلاسفة فهو قول لا أعلم أحدا قال به الا ابن سينا واذا صح الوجود وأمكن ان يتغير جسم عا ليس بجسم ولا قوة في جسم تغير استحالته فان ما أعطى من ذلك السبب الممكن اذ ليس كل ما كان ممكنا في طبيعته بقدر الانسان أن يفعله فان الممكن في حق الانسان معلوم وأكثر المحركات في أنفسها محتاجة عليه فيكون تصديق النبي أن يأتي بالخارق وهو ممكن على الانسان يمكن في نفسه وليس يحتاج في ذلك ان نضع ان الأمور المتنوعة في العقل ممكنة في حق الانبياء واذا تأملت المجهزات التي مع وجودها وحدتها من هذا الجنس وأينها في ذلك كتاب الله العزيز الذي لم يكن كونه خارقا من طريق السماع كأنقلاب العصا وغياب كونه معجزا بطريق الحس والاعتبار لكل انسان وجد وجوده في يوم القيامة وبهذا فافت هذه المجهزات سائر المجهزات فليكنف بهذا من لم يقنع بالسكوت عن هذه المسئلة ويعرف أن طريق الخواص في تصديقي الانبياء طريق آخر قد نبه عليه أبو حامد في غير ما موضع وهو الفهم الصادر عن الصفة التي فيها سمي النبي نبيا الذي هو الالام بالغيوب ووضع الشرائع الموافقة للحق والمفيدة من الاعمال ما فيه سعادة جميع الخلق وأما ما حكاها في الرؤيا عن الفلاسفة فلا أعلم أحدا قال به من القدماء الا ابن سينا والذي يقول القدماء في أمر الوحي والرؤيا انه هو عن الله تعالى بتوسط موجود روحاني ليس بجسم وهو واهب العقل الانساني عندهم وهو الذي يسميه الخذاق منهم العقل الفعال ويسمى في الشريعة ملكا فلهذا ما قاله في المسائل الاربع (المسئلة الاولى) قال أبو حامد الاقتران بين ما نعتقه الى قوله والكلام في هذه المسئلة ثلاث مقامات (المقام الاول) أن يدعى الخضم الى قوله الى غير ذلك من الاسباب (قلت) أما إنكار وجود الاسباب الفاعلة التي تشهد في المحسوسات فقول سفسطائي والمتكلم بذلك اما ما حكاها في جنانه واما منقاد لشبه سفسطائية عرضت له في ذلك ومن ينفي ذلك فليس بقدر أن يسترف أن كل فعل لابد له من فاعل وأما ان هذه الاسباب مكنتية بنفسها في الافعال الصادرة عنها أو بما تتم أفعالها بسبب من خارج اما مغارق واما غير مغارق فأمر ليس معروفا بنفسه وهو مما يحتاج الى بحث ولخص كثير وان ألفوا هذه الشبهة في الاسباب الفاعلة التي يحس أن بعضها يفعل به من الموضع ما هو ناهي عن المفعولات التي لا يحس فاعلها فان ذلك ليس بحق فان التي لا تحس أسبابها انما صارت مجهولة ومطلوبة من انما لا تحس لها أسباب فان كانت الاشياء التي لا تحس لها أسباب مجهولة بالطبع ومطلوبة فيما ليس بجوهول فأسبابه محسوسة ضرورة وهذا من فعل من لا يفرق بين المعروف بنفسه والمجهول فأتى به في هذا الباب مغالطة سفسطائية وأيضا فاذا يقولون في الاسباب الذاتية التي لا يفهم الوجود الا بفهمها فانه ليس من المعروف بنفسه ان الاشياء ذات صفات هي التي اقتضت الافعال الخاصة بوجوه وجود وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الاشياء وأما وها وحدودها فقول لم يكن لوجود وجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه ولم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حدود كانت الاشياء كلها شيئا واحدا

هو الدار واح الى الابدان في عالم العناصر وهو القول بالتناسخ وانه باطل أو في عالم الافلاك وهو يوجب الخرق ولا فلا فلاك وهو محال لانه لو صح انخرقها التحركات الاجزاء المتحركة عن مواضعها عند نفوذ الخارق فيها بالحركة المستقيمة ونحركاتها مواضعها عند خروج الخارق عنها بالحركة المستقيمة أيضا وهي بمنعنة على الادراك لانها لا تكون الا من الجهة أو الى الجهة فتكون

الجهة مهيأة لها لا بها وقد ثبت أن الجهة أغنا تتحد بها أو في عالم آخر وهو أيضا باطل لا امتناع وجود عالم آخر سوى هذا العالم اذ لو وجد عالم آخر لحصل في ذلك العالم جهات مختلفة والجهات المختلفة لا تتحد إلا بالحيط والمركز والحيط يجب أن يكون بسيطا وبسيط لا بد أن يكون شكله الكره فيجب أن يكون ذلك العالم كره أيضا فيعرض بينهما خلاصه سواء كانتا متلاقتين أو متباينتين إذا لم يكن أن التلاقيان الأعلى نقطة واحدة وهو محال وبالأصل لو كان في الوجود عالمان لكان في كل ١٢٣ واحد منهما أرض وماء وهو ماء وأرض

فيلزم أن يكون للأجسام المتفقة الحقائق أمكنة مختلفة الطباع أو يكون هناك قسدا ثم وكل منهما مستحيل (والجواب) لأن سلم أن القول بأعادة الأرواح إلى الأبدان في عالم العناصر قول بالتناسخ وأغنا يكون تناسخا لوقائنا بأعادتها في أبدان أخرى ولا نسلم امتناع انخراق الأفلاك فإن الدليل الذي تمسكوا به على تقد برتمامه أغنا يدل على امتناع الانخراق في محدد الجهات الذي هو الأفلاك الأعظم لا في سائرهما ولا نسلم أيضا امتناع وجود عالم آخر سوى هذا العالم فإن ما ذكر في بيان امتناعه من المقدمات غير مسلم عندنا فانا لا نسلم أن اختلاف الجهات أغنا يحصل بالجسم المحيط ولم لا يجوز أن يكون بالفاعل المختار ولا نسلم أن المحيط يجب أن يكون بسيطا ولا نسلم امتناع الخلاء وما ذكر من الدليل على امتناعه فغير تام على ما عرف في موضعه ولو سلم امتناع الخلاء لكان الخلاء أغنا يلزم لو لم يكن وجود العالمين

ولا شيئا واحدا لأن ذلك الواحد يستل منه هل له فعل واحد يخصه وانفعال يخصه أو ليس له ذلك فإن كان له فعل يخصه فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة وإن لم يكن له فعل يخصه واحد فالواحد ليس بواحد وإذا ارتفعت طبيعة الواحد دارت تحت طبيعة الموجود وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لم عدم وأما هل الأفعال الصادرة عن موجود موجود ضرورة الفعل فيما شأنه أن يفعل فيه أو هي أكثرية أو فيها الأثران جميعا فطوب يستحق الفحص عنه فإن الفعل والأفعال الواحد بين كل شيئين من الموجودات أغنا يقع بإضافة ما من الإضافات التي لا تنتهي فقد تكون إضافة تابعة لإضافة ولذلك لا يقطع على أن النار إذا أدنت من جسم حساس فعلت ولا بد لانه لا يبعد أن يكون هناك موجود يوجد له إلى الجسم الحساس إضافة تعوق تلك الإضافة الفاعلة للنار مثل ما يقال في حجر الطلق وغيره لكن هذا ليس بوجوب سلب النار صفة الاحراق مادام باقيها لم ينال النار وحدها وأما أن الموجودات المهيأة لها أربعة أسباب فاعل ومادة وصورة وغاية فذلك شيء معروف بنفسه وكذلك كونه ضرورية في وجود المسببات وبخاصته التي هي جزء من الشيء المسبب أغني التي سماها قوم مادة وقوم شرط ومحلا والتي يسميها قوم صورة وقوم صفة نفسية والمتكاملون يعترفون بأن ههنا شرط وطاهي ضرورية في حق الشروط مثل ما يقولون أن الحياة شرط في العلم وكذلك يعترفون بأن الأشياء حقائق وحدودا وانها ضرورية في وجود الموجود ولذلك يطررون الحكم في ذلك في الشاهد والغائب على مثال واحد وكذلك يفعلون في الواحق اللازمة لجوهر الشيء وهو الذي يسمونه الدليل مثل ما يقولون أن الاتفاق في الموجود يدل على كون الفاعل عاقلا وكون الموجود مقصودا به غاية ما يدل على أن الفاعل له عالم به والعقل ليس هو شيئا أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها وبه يفرق من سائر القوى المدركة فنرفع الأسباب فقد رفع العقل وصناعة المنطق تضع وضعها أن ههنا أسبابا ومسببات وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعالم ورافع له فانه يلزم أن لا يكون ههنا شيء معلوم أصلا علمنا حقيقة قبايل أن كان فظنون ولا يكون ههنا برهان ولا حدا أصلا وترفع أصناف المحولات الذاتية التي تألف الأبراهيم ومن يضع الله ولا علم واحد ضروري يلزمه أن لا يكون قوله هذا ضروريا وأما من يسلم أن ههنا أشياء بهذه الصفة وأشياء ليست ضرورية وتحكم النفس عليها كما ظنوا وتوهم أنها ضرورية وليست ضرورية فلا ينكر الفلاسفة ذلك فإن سبها مثل هذا عادة جاز والأفأ أخرى ما يريدون باسمي العادة هل يريدون أنها عادة الفاعل أو عادة الموجودات أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات ومحال أن يكون لله تعالى عادة فإن العادة ملكة ينسبها الفاعل توجب تكرار الفعل منه على الأكثر والله عز وجل يقول ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا وإن أرادوا أنها الموجودات فالعادة لا تكون إلا للذي نفس وإن كانت في غير ذي نفس فهي في الحقيقة طبيعة وهذا غير ممكن أغني أن يكون للموجودات طبيعة تقتضي الشيء أما ضروريا وأما أكثر يا وأما أن يكون عادة لنا في الحكم على الموجودات فإن هذه العادة ليست شيئا أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبيعته وبصار العقل عقلا وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه المادة فهو لفظ مجرأ إذا حقق لم يكن تحتها معنى إلا أنه فعل وضيء مثل ما نقول جرت عادة فلان أن يفعل كذا

بحيث لا يكون بينهما جسم أو كان وجود العالم الآخر مع وجود هذا العالم وكل منهما منوع فانه يجوز أن يكون الأفلاك الأقصى بما فيه من الأفلاك والعناصر مركزا في شئ فلك آخر ويكون في شئ ذلك الفلك ألف ألف كرة كل منها مثل الفلك الأقصى بما فيه من الأفلاك والكواكب والعناصر فإن العقول البشرية غير واقفة الأعلى القليل من أحوال المخلوقات ومن حاول تقدير ملك الله تعالى أو ملكه بمكالمه قبله فقد ضل خيالا مبيها ويجوز أيضا أن يعدم الله تعالى هذا العالم ويوجد غيره عالما آخر وامتناع اعدام العالم

بالكلية مبنى على قدمه وقد عرفت في اسبق ضعف أدلتهم في ذلك وعلى هذين الوجهين لا يلزم من وجودها أن يكون كل واحد منهما ككرة وجودا غللا ولا نسلم أنه يلزم أن يكون للأجسام المتفقة الحقيقة أمكنة مختلفة بالطبع وإنما يلزم لو كان كل واحد من عنصر أحد العالمين مساويا في الحقيقة لعنصر العالم الآخر وذلك ممنوع فانه يجوز أن يكون نار أحد العالمين وأن شاركت نار العالم الآخر في الحرارة واليبوسة والبلل عن المركز ١٢٤ والقرب الى المحيط لكونهما يكونان مختلفين في الصورة المقومة المستلزمة لاختلافهما في

الماهية والحقيقة فان الاشتراك في اللوازم لا يوجب الاشتراك في الملزومات وكذا القول في العناصر الثلاثة الباقية ولو سلم اشتراكها في الصورة المقومة لكان لا يلزم منه الاتحاد في الحقيقة لجواز اختلافهما في الحقيقة حيث نشأ اختلافهما في الهيولى ومنها أنه لو ثبت المعاد الجسماني فاما أن تغنى وتغوت تلك الابدان كالابدان التي في النشأة الاولى والقائون بالمعاد الجسماني لا يقولون به أو تبقى مؤبدة وذلك محال لان بقاءها مؤبدة إنما يتصور إذا كانت القوى البدنية مفيدة أثر اغبر متمناه في المدة وذلك مستحيل لانها قوة جسمانية وكل قوة جسمانية لا تفيد أثر اغبر متمناه لا بحسب المدة ولا بحسب العدة أى القوة الخالصة في الجسم لا تقوى أن تفعل ذلك في زمان غير متمناه سواء كان الفعل الصادر عنها واحدا أو متعددا ولأن تفعل عددا غير متمناه سواء كان زمانه

وكذا يرون انه يفعل في الاكثر وان كان هذا هكذا كانت الموجودات كلها وضعية ولم تكن هنالك حكمة أصلا من قبلها ينسب الى الفاعل أنه حكيم فكيف قلنا لا ينبغي أن يشك في أن هذه الموجودات قديمة بل بعضها بمضامون بعض وانما ليست مكتسبة بانفسها في هذا الفاعل بل بفاعل من خارج فله شرط في فعلها بل في وجودها فاضلا عن فعلها وأما ما جوهر هذا الفاعل أو الفاعلات فيه اختلاف الحكماء من وجه ولم يختلفوا من وجه وذلك انهم كلهم اتفقوا على ان الفاعل الاول يرى عن المادة وأن هذا الفاعل فعله شرط في وجود الموجودات وفي وجوده هذا هو الفاعل يتناول فعله هذه الموجودات بواسطة مفعول له هو غير هذه الموجودات فبعضهم جعله الفلك فقط وبعضهم جعل مع الفلك موجودا آخر برئ من الهيولى وهو الذي يسمونه واهب الصور والفحص عن هذه الآراء ليس هذا موضعه وأشرف ما تفحص عنه الفلاسفة هو هذا المعنى فان كنت ممن تشبعت الى هذه الحقائق فاسلك الى الامر من ياب واما وقع اختلافهم في حدوث الصور الجوهرية وبخاصة النفسانية لانهم يقدرون ان ينسبوا هذه الى الحار والبارد والطب واليابس التي هي أسباب ما تحدث ههنا من الطوائع عندهم وتفسد والذهب بهم الذين يسمون كل ما يظهر ههنا بما ليس له سبب ظاهر الى الحار والبارد والطب واليابس ويقولون ان ههنا ما تخرج هذه الاسطوانات امتزاجا ما تحدث هذه الاشياء على أنها تابعة لتلك الامزجة مثل ما تحدث الألوان وسائر الاعراض وقد عرفت الفلاسفة بالرد على هؤلاء (المقام الثاني) مع من سلم الى قوله ولا ذلك يمكن (قلت) ان من زعم من الفلاسفة أن هذه الموجودات المحسوسة ليست فاعلة بعضها في بعض وإنما الفاعل لها مبدءا من خارج فهو لا يقدر ان يقول ان الذي يظهر من فعل بعضها في بعض هو امر كاذب بالكل ولكن يقول انها تفعل بعضها في بعض استعدادا لقبولها الصور عن المبدء الذي من خارج وان كان لست أظن أحدا قال بهذا من الفلاسفة على الاطلاق وإنما قالوا ذلك في الصورة الجوهرية وأما الاعراض فلا فانهم كلهم متفقون على ان الحرارة تفعل حراة مثلها وكذلك سائر الكيفيات الاربع لكن من حيث تحفظ بها حرارة النار الاسطوقسية والحرارة التي تصدر من الاجرام السماوية وأما ما نسبته الى الفلاسفة من أن المبادئ الممارقة تفعل بالطبع لا بالاختيار فلم يقل به أحد يدعيه بل كل ذي علم فاعل عندهم باختياره لكن موضع الفضيلة التي هنالك لا يصدر عندهم من الضدين الا فضلها واختيارها ليس بشئ بكل ذواتها اذ كان ليس لذواتها نقص وأما ما نسبته من الاعتراض على معجزة ابراهيم عليه السلام فشيء لم يقله الا الزنادقة من أهل الاسلام فان الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادئ الشرائع وفاعل ذلك عندهم محتاج الى الادب الشديد وذلك انما كانت كل صناعة لها مبادئ وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم بمبادئها ولا يتعرض لها بنفي ولا بإبطال كانت الصناعة العملية الشرعية أخرى بذلك لان المشي على الفضائل الشرعية هو ضروري عندهم ليس في وجود الانسان بما هو انسان بل وبما هو انسان عالم ولذلك يجب على كل انسان ان يسلم بمبادئ الشرية وان يقلد فيها ولا بد من هذا الواضع لها فان سجدها والمناظرة فيها مطلقا لو جود الانسان ولذلك وجب قتل الزنادقة فالذي يجب ان يقال فيها ان مبادئها أمور الهيئية تفوق العقول الانسانية فلا بد أن يعترف بها مع جهل أسبابها ولذلك لا تجد أحدا من القدماء تكلم في المعجزات مع انتشارها وظهورها في العالم لانها

مبادئ

كبركان تحريك

متمناه أو غير متمناه لان التأثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى ان كل ما كان أكبر كان تحريكه القاهر له أضعف لكون معاوقة متمناه أكثر وأقوى لانه انما ما وقع بحسب طبيعته وهي في الجسم الكبير أقوى منها في الجسم الصغير لا شتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك جسم بقوة جسمان من مبادئهم ثم نضرب جسمهما آخرهما مثلا بحسب الطبيعة وأكبر منه بحسب المقدار بتلك القوة بعينها ومن ذلك المبدء بعينه لم أن يتفاوت منتهى حركة الجسمين بان تكون

حركة الاصغر أكثر من حركة الاكبر لكون المعاوقة فيه أقل في الضرورة فتنتهي حركة الاكبر ويلزم منه ان تكون حركة الاصغر لانها انما تزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقدارها على مقدار الاصغر اذا المفروض انه لا تفاوت لا بذلك والتاثير الطبيعي بخلاف باختلاف افعال بمعنى انه كلما كان الجسم أعظم مقداراً كانت الطبيعة فيه أقوى وأكثر تأثيراً لان القوى الجسمانية المتشابهة انما تختلف باختلاف محالها في الصغير والكبير لكونها متجزئة بنجزتها وأما في قبول الحركة فالصغير ١٢٥ والكبير متناسل لان ذلك للجسمية وهي في محالها على السوية فاذا

فرضنا حركة الاصغر والكبير بالطبع من مبدأ معين لزم التفاوت في الجانب الآخر ضرورة ان الجسم لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فتقطع حركة الاصغر ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة جسمه - ما (والجواب) أن يقال لان سلم ان بقاها مؤبدة محال (قولهم لانه انما يتصور اذا كانت القوى البدنية تفيد انرا غير متناهية في المدة) مبني على تأثير القوى البدنية في الافعال المترتبة عليها وذلك ممنوع فانه لا تأثير للقوى الجسمانية عندنا أصلا في الافعال المترتبة عليها وانما الكل بخلاف الله تعالى وليس لهم على تأثير تلك القوى في تلك الافعال دليل يعتد به كما عرفت سابقا فسلم أن لها تأثيرا في تلك الافعال فلان سلم استعماله أن تفيد القوى البدنية أثر غير متناه في المدة والعدد وما ذكره من الدليل عليه قد فوجع أما ولا فلا تقيضه بالقوة الفلكية المحركة

مبادئ تثبت الشرائع والشرائع مبادئ الفضائل ولا فيما قال فيها بعد الموت فاذا نشأ الانسان على الفضائل الشرعية كان فاضلا باطلاق فان تمادى به الزمان والسعادة الى أن يكون من العلماء الراسخين في العلم فمعرض له تأويل في مبداء من مبادئها فيجب عليه أن لا يصرح بذلك التأويل وان يقول فيه كما قال تعالى والراسخون في العلم يقولون آمنا به هذه حدود الشرائع وحدود العلماء (قال أبو حامد والجواب له مسل كان الى قوله مع وجود الملافة) قلت الذي وضعه هنا انه قد ثبت ايها ما للخصم هو الذي يدافع به الخصم ويقول لا دليل عليه وهو ان الفاعل الاول يفعل الاحراق دون واسطة خلقه التكون في النار فان دعوى مثل هذا يدفع الحس في وجود الاسباب والمسببات فلا يشك أحد من الفلاسفة في ان الاحراق الواقع في القطن من النار مثل ان النار هي الفاعلة له لكن لا باطلاق بل من قبل مبداء من خارج هو شرط في وجود النار فمتلا عن احراقها وانما يختلفون في هذا المبداء ما هو هل هو مفارق أو هو واسطة بين الحادث والمفارق سوى النار (قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل فهذا يجبر الى قوله وهذا القدر كاف وما حكى هذا الكلام عن الفلاسفة أني بجواب فقال والجواب ان نقول الى قوله الا تشنيع محض) قلت أما اذا سلم المتكلمون ان الأمور المتعاقبة في الموجودات ممكنة على السواء وانها كذلك عند الفاعل وانما يخص أحد المتقابلين بارادة فاعل ليس لارادته ضابط يجري عليه لادائما ولا في الاكثر فكل ما لزم المتكلمين من الشئاعات يلزمهم وذلك ان العلم اليقيني هو معرفة الشيء على ما هو عليه فاذا لم يكن في الموجودات الامكان المتقابلين في حق القابل فليس هنالك علم ثابت لشيء أصلا ولا طريقة عين اذا فرضنا الفاعل بهذه الصفة مستطاعا على الموجودات مثل الملك الجائر وله المثل الأعلى الذي لا يمتاض عليه شيء في ملكه ولا يعرف منه قانون يرجع اليه ولا عادة فان أفعال هذا الملك يلزم أن تكون بمجولة بالطبع واذا وجد عنه فعل كان استمرارا فان وجوده في كل آن مجوول بالطبع وانفصال أبي حامد من هذه المحالات بان الله تعالى لو خلق لنا علما بأن هذه المحركات لاتتم الا في أوقات مخصوصة كأنك قلت وقت المجردة ليس بانفصال صحيح وذلك ان العلم الخلق فينا انما هو ابتدائي تابع لطبيعة الموجودات الصادق هو ان يعتقد في الشيء انه على الحال التي هو عليها في الوجود فان كان لنا في هذه المحركات علم في الموجودات الممكنة حال هي التي يتعلق بها العلم وذلك اما من قبل أنفسه أو من قبل الفاعل أو من قبل الأمرين وهي التي يعبرون عنها بالعادة واذا استحال وجود هذه الحال الممتدة عادة في الفاعل الاول فلم يبق ان تكون الا في الموجودات وهذه هي التي يعبر عنها كما قلنا الفلاسفة بالطبيعة وكذلك علم الله تعالى بالموجودات وان كان علمه لها فهي ايضا لازمة لعلمه ولذلك لزم ان يقع الموجود على وفق علمه فالعلم بقدم زيد مثلا ان وقع للشيء من قبل اعلام الله له فالسبب في وقوعه على وفق العلم ليس شيئا أكثر من كون طبيعة الموجود تابعه للعلم الا ان العلم بما هو علم لا يتعلق بما ليس له طبيعة محسوسة وعلم الخالق هو السبب في حصول تلك الطبيعة للموجود الذي هو بها متعلق بخلافنا نحن بالمحركات انما هو من قبل جهلنا بهذه الطبيعة التي تقتضي له الوجود وعدمه فانه لو كانت المتقابلات في الموجودات على السواء من قبل أنفسها ومن قبل الاسباب الفاعلة لها لكان يلزم اما ان لا توجد ولا تقدم أو توجد وتقدم معا واذا كان ذلك كذلك

فانما تحرك اجرامها فتمحركات غير متناهية عندهم مع كونها جسمانية لان الحركات الجزئية الصادرة عنها لا تستند الى قوة كل حتى يكون محركا - وهو مجرد لان نسبة الثقل الكلي الى جميع جزئيات الحركة على سواء فلا يحصل به ارادة وجود بعضها دون بعض والا يلزم التدرج بالمرجح بل لا بد لتلك الحركات الجزئية من ادراكات جزئية عليها ارادات جزئية والادراكات الجزئية لا تستند الا الى القوى الجسمانية فيكون محركا جسمانيا مع لاتناهي حركتها (فان قلت) المبادئ لتحريك الافلاك هي نفوسها المجردة الا ان

أدراك الجزئيات لما كان بواسطة نفوسها المنطبعة في أجزائها كانت واسطة في صدور تلك الأفعال عن النفوس المجردة لم تكن القوة الجسمانية مؤثرة تأثيرا غير متناه فلا ينتقض دليلها (قلت) المباشر القريب للحركات الفلكية عندهم هو القوى الجسمانية المنطبعة في أجرام الأفعال لا نفوسها المجردة الآن مباشرة لها إنما هي بواسطة انفعالات غير متناهية من المبدأ المفارق فانهم ذهبوا إلى أنه يتجدد منه في القوة الجسمانية ١٢٦ أمور متصلة غير فارة ثم يصدر عن تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على أنها

تصدر عن تلك القوة لو انفردت بل على أنها تفعل دائما عن ذلك المحرك العقلي وتفعل بحسب انفعالاتها فالحركات الغير المتناهية من القوة الجسمانية بواسطة الانفعالات الغير المتناهية هي صورة النقص لأنه يمكن أن يقال لوصح الدليل المذكور لم تجز الحركات الغير المتناهية من قوة جسمانية بواسطة الانفعالات الغير المتناهية أيضا فإنه إذا فرض أن كل القوة تحرك جسمها بواسطة الانفعالات حركات غير متناهية من مبدأ مفروض وبهذه يحرك جسمها آخر من ذلك المبدأ أيضا بواسطة الانفعالات لزم التفاوت في الجانب الآخر ضرورة أن الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه السهل فتقطع الحركة الحاصلة منه فيلزم انقطاع حركة كل القوة أيضا فإن قيل هذا القرض إنما يتم لو كان جزء القوة مستعدا لتلك الانفعالات الواردة على جميع القوة وهو ممنوع قلنا هذا لدليل إنما يجري في القوة البسيطة المتشابهة

فلا بد أن يترجح أحد المتقابلين في الوجود والعلم بوجود تلك الطبيعة التي توجب أحد المتقابلين على التفصيل والعلم المتعلق بها هو العلم المتقدم عليها وهو العلم الذي هي معلولة عنه وهو العلم القديم أو العلم التابع لها وهو العلم الغير القديم والوقوف على الغيب ليس هو شيء أكثر من الاطلاع على هذه الطبيعة وحصول العلم انما فيما ليس عندنا دليل يتقدم عليه هو الذي يسمى للناس رؤيا ولا نبيا وحيا والارادة الازلية والعلم الازلي هي الموجبة في الموجودات لهذه الطبيعة وهذا هو معنى قوله تعالى قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله وهذه الطبيعة قد تكون واجبة وقد يكون حذوها على الأكثر والمنامات والوحي كما قلنا انما هو اعلام لهذه الطبيعة في الموجودات الممكنة والصنائع التي ندعي تقدم المعرفة بما يوجد في المسئلة انما عندنا آثار زرة من آثار هذه الطبيعة أو الخلقة أو كيف شئت ان تسميها أعني المحصلة في نفسها التي يتعلق بها العلم (قال أبو حامد) المسلك الثاني وفيه الخلاص إلى قوله ولا يتبين باستحالة القسم الثاني كما سبق (قلت) لما رأى أن القول بأن ليس للأشياء صفات خاصة ولا صور عنها يلزم الأفعال الخاصة بوجوده وجوده وقوله في غاية الشناعة وخلاف ما يقوله الانسان سلمه في هذا القول ونقل الانكار إلى موضعين أحدهما أنه قد يمكن أن توجد هذه الصفات لوجوده ولا يوجد لها تأثير في حركته عادية أن يؤثر فيه مثل النار مثلا فإنه يمكن أن توجد الحرارة لها ولا تحرق ما يدنو منها وإن كان شأنه أن يحترق إذا دنت منه النار والموضع الثاني أنه ليس للصور الخاصة بوجوده وجود مادة خاصة فاما القول الأول فإنه لا يمكن أن تسلمه الفلاسفة له وذلك أن أفعال الفاعلين ليس صدور الأفعال عنها ضروريا بل يمكن أن لا يكون لها من خارج فلا يمنع أن تقتصر النار بالقطن مثلا في وقت ما فلا تحترقه وأن وجدته تلك شيئا ما إذا قارن القطن صار غير قابل به للاحراق كما يقال في النطق مع الحيوان فاما أن المواد شرط من شروط الموجودات ذوات المواد فشي لا يقدر المتكلمون أن ينفوه وذلك كما يقول أبو حامد لا فرق بين نقيتنا الشيء وأثبتاته معا أو نقيتنا به منته وأثبتاته معا ومتى كان قوام الأشياء من صفتين عامة وخاصة وهي التي تدل عليها الفلاسفة باسم الحد المركب عندهم من جنس وفصل فلا فرق في ارتفاع الموجودات ارتفاع إحدى هاتين الصفتين مثال ذلك أن الانسان لما كان قوامه بصفتين أحدهما عامة وهي الحيوانية والثانية خاصة وهي النطق مانه كما أنا إذا رفعنا منه أنه ناطق لم يبق أنسانا كذلك إذا رفعنا عنه أنه حيوان وذلك أن الحيوانية شرط في النطق ومتى ارتفع الشرط ارتفع المشروط فلا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة في هذا الباب إلا في أمور جزئية ترى الفلاسفة أن الصفات العامة فيها شرط كالصناعات الخاصة ولا يرى ذلك المتكلمون مثل الحرارة والرطوبة هي عند الفلاسفة من شرط الحياة في الحي الفاسد لكونها أعم من الحياة كحال الحياة مع النطق والمتكلمون لا يرون ذلك ولذلك ما تسميهم يقولون ليس من شرط الحياة عندنا الهيئة والعلة وكذلك التشكل عندهم شرط من شروط الحياة الخاصة بالموجود ذي الشكل وذلك أنه لو لم يكن شرط لا يمكن أحدا من الأسماء أن توجد الخاصة بالحيوان ولا يوجد فعلها أصلا وأما أن لا توجد مثال ذلك أن اليد هي عندهم آلة الفعل التي بها يصدر عن الانسان الأفعال العقلية مثل الكتابة وغير ذلك من الصنائع فإن أمكن وجود الفعل في الجراد أمكن أن يوجد فعله الصادر عنه مثل ما لو أمكن أن توجد حرارة عن غير أن تسخن ماشه أن يسخن منها وكل موجود عندهم له كمية محدودة وأن كان

الاجزاء ويكون جزء القوة مستعدا لما يرد على السهل من الانفعالات والالم تكن متشابهة الأجزاء ثم انهم لما جاوزوا لها تأثير القوة الجسمانية مدة غير متناهية بواسطة الانفعالات الغير المتناهية التي تحصل لها من المبادئ المفارقة فلم لا يجوز أن تكون القوى البدنية يقضى عليها العقل المفارق أبدا ويحصل لها انفعالات غير متناهية فتقوى بسبب ذلك على التأثير مدة غير متناهية (وأما ثانيا) فلم يواز أن يكون التفاوت الذي لا بد منه في الحركتين هو التفاوت بالسرعة والبطء بأن تكون حركة الأجزاء أسرع في

القسرية وأبطأ في الطبيعية من غير انقطاع (لا يقال) الاختلاف في السرعة والبطء يكون متفاوتا بحسب الشدة وليس الكلام فيه بل في التفاوت بحسب المدة والمدة (لانا نقول) اللازم من الدليل هو ثبوت التفاوت بين الحركتين ولم يلزم أن يكون ذلك التفاوت بحسب المدة والمدة حتى يلزم الانقطاع وما المانع من أن يكون ذلك التفاوت بحسب السرعة والبطء واحد القوة بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت باعتبار آخر (فان قلت) التفاوت بحسب الشدة يستدعي ١٢٧ التفاوت بحسب المدة والمدة وحاشا

يلزم انقطاع حركة الكبير في القسرية والقسرية في الطبيعة فتكون متناهية فيلزم انقطاع حركة الصغير في القسرية والكسرية في الطبيعة وذلك لانه اذا وقع التفاوت بين الحركتين في الشدة أي السرعة فاما أن يكون زمانهما واحدا أو لا يقع على الاول يقع التفاوت في المدة لان الاسرع يكون عدد حركاته أكثر قطعا وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة (قلت)

نعم ان التفاوت بحسب الشدة يستلزم التفاوت بحسب المدة أو المدة لكما تقول يجوز أن تكون الحركتان غير متناهيتين في المدة ويكون التفاوت بينهما بحسب الشدة أي السرعة فاذا جازت حركة الجسمين إلى أجزاء متساوية بحسب المسافة كانت حركة الاسرع أكثر عددا من حركة الابطأ ولا يلزم منه انقطاع الحركة كما في دورات المعدل وفلك البروج بل انما يلزم ذلك اذا طمعت أحاد أحادها بأحد الأخرى وذلك بتوقف على اجتماعهما في

لها عرض في موجودهم وجودهم وله كيفية محدودة أيضا وان كان لها عرض عندهم وأنه يكون الموجودات عندهم محدودة وزمان بقائها محدود وان كان لها عرض أيضا لكنه محدود ولا خلاف بينهم أن الموجودات التي تشترك في مادة واحدة أن المادة التي بهذه الصفة مرة تقبل إحدى الصورتين ومرة تقبل مقابلهما كالحال عندهم في صور الاجسام البسيطة الاربعة التي هي النار والهواء والماء والارض وانما الخلاف فيه فيما ليس له مادة مشتركة أو مواد مختلفة هل يمكن أن يقبل بعضها صور بعض بمثل ذلك ما شأنه ان يشاهد غير قابل لصوره مامن الصور الا بوسائط كثيرة هل يمكن فيه ان يقبل الصورة الأخيرة بوسائط بمثل ذلك ان الاساطيسات تتركب حتى يكون منها نبات ثم يفتدى منه الحيوان فيكون منه دم ومن ثم يكون من المني والدم حيوان كما قال سبحانه ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين الى قوله فتمارك الله أحسن الخلقين فالتكلمون يقولون ان صورة الانسان يمكن ان تحل في التراب من غير هذه الوسائط التي تشاهد والفلاسفة يدفعون هذا ويقولون لو كان هذا ممكنا كانت الحكمة في أن يخلق الانسان دون هذه الوسائط ولما كان خالقها بهذه الصفة هو أحسن الخلقين وأقدرهم وكل واحد من الفريقين يدعي ان ما يقوله معروفا بنفسه وليس عند واحد منهم دليل على مذهبه وأنت فاستغث قلبك فما أنتك فهو غرضك الذي يجب اعتقاده وهو الذي كلف آياه والله سبحانه وأياك من أهل الحقيقة واليقين وقد ذهب بعض الاسلام إلى ان الله تعالى يوصف بالقدرة على اجتماع المتقابلين وشبهتهم ان قضى العقل منايام متنازع ذلك انما هو شئ طبع عليه العقل فلو طبع طبعه ما يقضي بامكان ذلك لما أنكر ذلك ويجوز وهو لا يلزمهم ان لا يكون للعقل طبيعة محصلة ولا لوجودات ولا يكون الصدق الموجود فيه تابع لوجود الموجودات فاما المتكلمون فاستحيوا من هذا القول ولوركيوه اكان أحفظ لوضعهم من الابطالات الواردة عليهم في هذا الباب من خصوصهم لانهم يطلبون بالفرق بين ما أثبتوا من هذا الجنس وبين ما نفوه فيعسر عليهم بل لا يجدون الا كأويل موجهة ولذلك نجد من خرق في صناعة الكلام قبلنا أن ينكر الضرورة التي بين الشرط والمشروط وبين الشئ وحده وبين الشئ وعلته وبين الشئ وداليله وهذا كله لا يجوز الا في رأي السفطائيين فلا معنى له والذي فعل هذا من المتكلمين هو أبو المعالي والقول الكلي الذي يحمل هذه الشكوك ان الموجودات تنقسم إلى متقابلات وإلى متناسبات فلو جازان تفرق متناسبات لجازان تجتمع المتقابلات لكن لا تجتمع المتقابلات ولا تفرق متناسبات هذه حكمة الله في الموجودات وسنته في المصنوعات ولن تجد لسنة الله تبديلا وبإدراك هذه الحكمة كان العقل عقلا في الانسان ووجودها هكذا في العقل الأزل كان علته ووجودها في الموجودات ولذلك العقل ليس بمهاز فيمكن ان يخلق على صفات مختلفة كما توهم ذلك ابن خزم (المسئلة للثامنة عشر) في تجهيزهم عن إقامة الدليل العقلي على أن النفس الانسانية جوهر روحي الى قوله ولهم فيها ابراهيم كثيرة بزعمهم (ثالث) هذا كله ليس فيه الا حكاية مذهب الفلاسفة في هذه القوى وتصويره الا أنه اتبع فيه ابن سينا وهو يخالف الفلاسفة في أنه يضع في الحيوان قوة غير القوة الخيالية يسمىها وهمية عوض الفكرية في الانسان ويقول ان اسم الخيالية قد تطلقه القدماء على هذه القوة واذا أطلقوه عليها كانت الخيالية في الحيوان بدل المفكرة

الوجودية في الخارج أو على وجودها في الذهن على سبيل التفصيل وكل منهما محال (واما ثالثا) فلان ما ذكر من الدليل انما يجري في قوة حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطوائف في الاجسام العنصرية ولم قلتم ان القوى البدنية كذلك ولم لا يجوز ان لا تكون منقسمة بانقسام محلها وان تكون طوائف بسائط الأبدان معاوقة عن تأثيرات تلك القوى فلا تكون نسبة الحركتين في التحريك الطبيعي على نسبة القوتين لان قوة الكل وان كانت ضعف قوة الجزء لكن معاوق الكل ضعف معاوق الجزء فيخير نقصان القوة بنقصان المعاوق هذا وقد ذكر في ضعفه وجوه أخر لا حاجة للاطناب يذكرها بعد حصول المقصود بما

ذكرنا (ومنها) ان الابدان الحيوانية مؤلفة من العناصر فلما امد الله تعالى لوجوب ان يصعد هامة من هذه العناصر والالم يكن ذلك اعادة البدن الذي كان بل احدا ثانيا لبدن آخر واذا ثبت ان تلك الابدان لابد ان تكون مؤلفة من العناصر الاربعة فلا بد وان يحصل فيما بينها فعل وانفعال حتى يتكون البدن الانساني واذا كان كذلك وجب حصول الموت لاحتمال لان الحرارة الغريزية والحرارة الناجمة من الحركات ١٢٨ النفسانية والبدنية دائما تملان في تقليل الرطوبة وقلة الرطوبة تؤدي الى الموت

(والجواب) اننا لانسلم ان البدن مركب من العناصر الاربعة بل هو عنصران عبارة عن اجزاء جسمانية يخالف في الله تعالى فيها صفات مخصوصة من الحياة والعلم والقدرة ولا تقول بالازواج والفعل والانفعال اصلان لان ادعيت ذلك طالبناكم بالدلالة القاطعة على صحته وقصة القرع والانيق لا تدل على تركبه منها الجواز ان يكون حصول صور العناصر في اجزاء البدن بعد التفرق والاضلال من غير ان يكون مصورا بتلك الصور سابقا ثم ان سلبنا ذلك فلانسلم ان تأثير الحرارة في الرطوبة لا يد وان ينادى الى الموت وانما يلزم ذلك لولم تتكمن الفاذية من ايراد بدل ما يتخلل من الرطوبات وهو ممنوع ورد بان القوة الفاذية اما ان تقوى على ايراد بدل ما يتخلل من تلك الرطوبات او لا تقوى عليه واما ما كان يلزم اخذ الرطوبة الغريزية بعد مدة معتد بها في الانتفاض والاضلال بالكلية اما اذا

وكانت في البطن الاوسط من الدماغ وذلك ان الحفظ والذكر هما اثنتان بالفعل واحد بالموضوع والظاهر من مذهب القدماء ان المخيلة في الحيوان هي التي تقضي على ان الذئب من الشاة وهو وعلى السحرة انه صديق وذلك ان المخيلة هي قوة ادراكية فالحكم لمضمر ورده من غير ان يحتاج الى ادخال قوة غير المخيلة وانما كان يمكن ما كاله ابن سينا لولم تكن القوة المخيلة داركة فلا معنى لزيادة قوة غير المخيلة في الحيوان وخاصة في الحيوان الذي له صنائع كثيرة بالطبع وذلك ان الخيلات في هذه غير مستفادة من الحس وكانها ادراكات متوسطة بين الصور والمعقولات والمخيلة وقد تلخص امر هذه الصورة في الحس والحسوس فلنخل عن هذا في الموضوع ونرجع الى النظر فيما يقوله هذا الرجل في معاندة القوم (كالابو حامد) البرهان الاول قولهم ان العلوم الى قوله وهذا الغير مشكك فيه (قلت) اما اذا اخذت المقدمات التي استعمل الفلاسفة في هذا الباب مهمة فان المعاندة التي ذكر ابو حامد تلزمها وذلك ان قولنا كل ما حل من الصفات في جسم فهو منقسم بانقسام الجسم فانه يفهم منه معنيين أحدهما ان يكون حد الجزء من تلك الصفة الحاملة في الجزء من الجسم هو حد الكل مثل حال البياض في الجسم المبيض فان كل جزء من البياض الحال في الجسم المشار اليه بوجه واحد هو حد جميع البياض حدا واحدا معينه والمعنى الثاني ان تكون الصفة متعلقة بجسم دون شكل مخصوص وهذه هي ايضا منقسمة بانقسام الجسم لاني ان مقدار حد الكل منها والجزء حد واحد بعينه مثل قوة الابصار الموجودة في البصر بل بمعنى انها تقبل الاقل والاكثر من قبل قبول موضوعها الاقل والاكثر ولذلك كانت قوة الابصار في الاعمى اقوى منها في المريض وفي الشاب اقوى منها في الهرم والتي تتم هاتين القوتين انهما شخصيتان اعني التي تنقسم بالكلية ولا تنقسم بالماهية اعني انها اما ان تبقى واحدة بالحد والماهية او تنصل والتي تنقسم الى حد ما بالكلية وهي واحدة بالحد والماهية ولا تنقسم الى أي جزء اتفق وهذه كانتا انما تخالف الاول في الاقل والاكثر وان الجزء الذاهب منه ليس فعله فعل الباقي فان فعل الذاهب من البصر الضعيف ليس بفعل قبل البصر الضعيف ويحتمل ان يكون ايضا ليس ينقسم بانقسام موضوعه الى أي جزء اتفق وحد باق بعينه بل تنتهي القصة الى حدان انقسم اليه فسد اللوح وانما الذي يحفظ القصة دائما هو طبيعة المتصل بما هو متصل اعني صورة الاتصال فهذه المقدمة اذا وضعت هكذا كانت يدنة بنفسها اعني ان كل ما قبل القصة به من النوعين من القصة فحل جسم من الاجسام وعكسه ايضا بين وهو ان كل ما هو في جسم فهو يقبل الانقسام باحد هذين النوعين من الانقسام واذا صح هذا فنعكس نقيضه صادق ان كنت تعرف ما هو عكس النقيض وهو ان ما لا يقبل الانقسام باحد هذين الوجهين فليس يحل في جسم واذا اضيف الى هذا ما هو بين ايضا من امر المعقولات الكلية وهو انما ليست تقبل الانقسام بواحد من هذين الوجهين اذ كانت ليست صور شخصية فبين انه يلزم عنه ان المعقولات ليس محلها جسم من الاجسام ولا القوة عليها قوة في جسم فلزم ان يكون محلها اقوى وحانية تدرك ذاتها وغيرها واما ابو حامد فلما اخذ النوع الواحد من نوعي الانقسام ونفاه عن المعقولات الكلية عاندا بانقسم الثاني الموجود في قوة البصر وقوة الخيل فاستعمل في ذلك قولاسفطائيا وعلم النفس اغرض واشرف من ان يدرك بصناعة الجدول ومع هذا فانه لم يأت ببرهان ابن سينا على وجهه وذلك ان الرجل اعانني برهانه على ان قال

ان لم تقو عليه فلما ذكرناه في الدليل (واما اذا قوي عليه) فلان ما يتخلل من الرطوبة بعد مدة معتد بها اكثر مما يتخلل في ابتداء الوجود لان مدة تأثير الحرارة بعد زمان طويل اطول من مدة تأثيرها في ابتداء الوجود فيكون فعلها حينئذ اقوى من فعلها في ابتداء الوجود لما تقدر ان المؤثر الضعيف يكون اقوى فعلا من المؤثر القوي اذا كان مدة فعله اطول من مدة فعل القوي فكيف عند تساويهما في القوة فيكون التحليل بعد مدة مديدة اكثر من التحليل في ابتداءه

ان المة ولات ان كانت حالة في جسم فلا يتخلو ان تحمل منه في شيء غير منقسم او في منقسم ثم ابطال ان
يحمل شيء في غير منقسم من الجسم فلما ابطال هذا بقي ان يكون العقل ان كان يحمل في جسم ان يحمل منه
في شيء غير منقسم ثم ابطال ان يحمل من الجسم في شيء منقسم فبطل ان يحمل في جسم اصل فلما ابطال ابو
حامد احد القسمين قال لا يبعد ان تكون نسبة العقل الى الجسم نسبة اخرى وهو مبين انه ان نسب الى
الجسم فليس ههنا الانسبتان اما نسبه اليه الى محل منقسم او محل غير منقسم والذي يتم به هذا البرهان
ان العقل ليس له ارتباط بقوة من قوى النفس كما يقول ارسطو في بيان ان العقل مغارق فلنذكر ايضا
العناد الثاني الذي اتى به في الدليل الثاني الذي استدلل به الفلاسفة بعد ان تعرف ان ادلتهم اذا نقلت
من الصناعة التي تخصها صارت اهل مراتبها من جنس الاقوال الجسدية ولذلك كان كانهما هذا
الغرض منه اغماها والتوقيف على مقدار الاكواريل المكتوبة فيه المنسوبة للغريقين واظهار اى
القوانين احق بان ينسب صاحبه الى التهاافت والتناقض (قال ابو حامد) داليل ثان قالوا ان كان الى قوله
بل لعدم القدرة (قلت) كان هذا القول ليس بيانا مفردا بنفسه وانما هو تقيم القول المتقدم وذلك ان
القول المتقدم وضع فيه ان العلم ليس ينقسم بانقسام محله وضعه في هذا القول تكلف بيانه باستعمال
التقسيم فيه الى الانحاء الثلاثة فالمادة الاولى هي باقية عليه وانما دخلت عليه المعادة لانه لم يستوف
المعنيين اللذين يقال عليهم الانقسام الميولاني وذلك انهم لما تنوعوا عن العقل انقسامه بانقسام محله على
الاقوال الذي تنقسم الاعراض بانقسام محله او كان ههنا نوع آخر من الانقسام الجسماني وهو الموجود في
القوى الجسمانية المدركة دخلت عليهم المعادة من قبل هذه القوى وانما يتم البرهان اذا انتفى هذان
النوعان من الانقسام عن العقل وبين ان كل ماله قوام بالجسم فلا بد له من احد هذين النوعين من
الانقسام وقد يشك فيما وجد في الجسم بهذا النوع الاخر من الوجود اعني الذي ليس ينقسم بانقسام
موضوعه في الحدس هو مغارق لموضوعه ام لا فاننا نرى اكثر اجزاء الموضوع تبطل ولا يبطل هذا
النوع من الوجود اعني الادراك الشخصي فنظن كانه لا تبطل الصورة بطلان الجزاء والاجزاء
من موضوعها انما ليست تبطل بطلان الكل وان بطلان فعل الصورة من قبل الموضوع هو
سببه بطلان فعل الصانع من قبل الآلة ولذلك ما يقول ارسطاطا ليس ان الشيخ لو كان له عين
كعين الشاب لا يبصر كما لا يبصر الشاب بريدانه قد يظن ان الهرم الذي خلق الشيخ في قوة الابصار ليس
هو من قبل عدم القوة بل هو من قبل هرم الآلة ويستدل على ذلك ببطلان الآلة او اكثر اجزائها
في النوم والاضغاع والسكر والامراض يبطل فيها ادراكات الحواس فانه لا يشك ان القوى ليست
في هذه الاحوال كاملة وبهذا يظهر في اكثر الحيوانات التي اذا فصلت بنصفين تعيش واكثر
النبات هو بهذه الصفة مع انه ليس فيه قوة مدركة فالكلام في امر النفس عامض جدا وانما اختص
الله به من الناس العلماء الراسخين في العلم ولذلك قال تعالى مجيبا في هذه المسئلة للجمهر وعند
ما سألوه بان هذا الطور من السؤال ليس هو من اطوارهم في قوله تعالى ويسئلونك عن الروح
قل الروح من امر ربي وما اوتيت من العلم الا قليلا وتشبيه الموت بالنوم في هذا المعنى فيه استدلال
ظاهر في بقاء النفس من قبل ان النفس يبطل فعلها في النوم ببطلان آلتها ولا تبطل هي فيجب ان
يكون حالها في الموت كحالها في النوم لان حكم الاجزاء واحد وهو داليل مشترك للجميع لا يفتي
بالجهور في اعتقاد الحق ومنسبه للعلماء على السبيل التي منها يوقف على بقاء النفس وذلك بين من
قوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها (قال ابو حامد) دليل ثالث قولهم
ان العلم لو حل في جزء الى قوله الى الجملة (قلت) اما اذا سلم ان العقل ليس ينسب الى عضو مخصوص
من الانسان وانه قد قام على ذلك برهان لانه ليس هذا من المعروف بنفسه فبين انه يلزم عنه ان لا يكون
محله جسمان الاجسام وانه ليس يكون قواني الانسان انه عالم كقولنا انه يبصر وذلك انه لما كان

الوجود (واما اراد القوة
الغاذية) فسواء في الوقتين
فما الضرورة تاخذ الرطوبة
الغريزية في الانتعاش
وهي غذاء للحرارة الغريزية
فيكون نقصانها سببا
لنقصان الحرارة الغريزية
ونقصان الحرارة الغريزية
سبب لكثرة الرطوبات
الغريزية لان الحرارة
الغريزية اذا ضعفقت
ضعفت عن اصلاح
الرطوبات الغريزية
وهذه هافته كذلك
الرطوبات الغريزية
وكثرة الرطوبات الغريزية
سبب لنقصان الحرارة
الغريزية ولا تزال تتأكد
هذه الاسباب بعضها
بالبعض الى ان يتم شيء الامر
الى فناء الرطوبات
الغريزية فتتفنى الحرارة
الغريزية لكون
الرطوبات الغريزية مركبا
ومحلها ويحصل الموت
حينئذ بالضرورة ولا يخفى
عليك ان هذا مبني على
تأثير القوى والطوائع
فيما يترتب عليها من الافعال

وقد عرفت ضعف هذا
الجنى فيما سبق فتذكر
والكل عندنا مخلوق الفاعل
المختار فهو زان لا يتحمل
شيء من أجزاء البدن
بالحرارة وان تحمل لآورد
قد رما تحمل دائما فلا
يلزم الموت ضرورة ومنها
أن المعاد الجسماني على
ما أخبر به الأنبياء عليهم
الصلاة والسلام يتضمن
دوام الحياة مع دوام
الاحتراق وذلك خارج عن
طور العقل (والجواب)
أننا نسلم خروجه من طور
العقل وانما يلزم ذلك لو
كانت الحياة مشروطة
باعتدال المزاج وهو ممنوع
بل هي صفة يتحققها الله
فعالي في الجسم من غير
اشتراط بشرط غايته أنه
نعالي أجرى عاده في خلقها
عند اعتدال المزاج فاذا
خرق العادات في زمان خرق
العادة فيخلقها بدون اعتدال
المزاج واذا لم تكن
مشروطة به لم يبق الا
الاستبعاد وهو لا يفيد في
أمثال هذه المقامات وحكي

بيننا بنفسه أنه يصير بعضه مخصوصا كان بيننا أنا اذا ثبتنا اليه الابصار مطلقا فانه يجوز على عادة العرب
وغيرها من الأمم في ذلك وأما اذا لم يكن للعقل عضو يخصه فبين ان قولنا نفسه عالم ليس هو من قبل
ان جزأته عالم لكن كيف ما كان الامر في ذلك هو غير معلوم بنفسه وذلك انه ليس يظهر ان ههنا
عضوا خاصا من عضوات الاعضاء كالحال في قوة التقدير والفكر والذكر وذلك ان مواضع هذه
معلومة من الدماغ (قال أبو حامد) دليل رابع ان كان العلم الى قوله كما في الجاهل (قلت) هذا الذي
حكاه عن الفلاسفة ههنا ليس يلزم عنه الا أن العلم ليس بحل الجسم حلول الاول فيه وبالجملة سائر
الاعراض لانه ليس بحل جسم أصلا وذلك ان امتناع محل العلم من ان يقبل الجهل بالشيء والعلم به
يدل ضرورة على امتناعه فان الاضداد لا تحمل في محل واحد وهذا النوع من الامتناع يوجد لدى
الصفات التي هي ادراكات وغير ادراكات والذي يخص محل العلم من القبول انه يدرك المتضادات
معاً في الشيء أَوْضَحَ ذلك لا يمكن أن يكون الا بدراك غير منقسم في محل غير منقسم فان الحاك
هو واحد ضرورة ولذلك قيل ان العلم بالاضداد علم واحد في نفسه ذاك النحو من القبول هو الذي يخص
النفس ضرورة لكن قد تبين عندهم أن هذه هي حال الحس المشترك الحاك على الحواس الخمس
وهو عندهم جسماني فلذلك ليس في هذا دليل على ان العقل ليس بحل جسم لاننا قد قلنا ان الحلول
يكون على نوعين حلول صفات غير مدركة وحلول صفات مدركة والذي عارضهم به في هذا القول صحيح
وهو ان النفس النورية لا تنزع الى المتضادات معا وهي مع هذا جسمانية وليست أعلم أحد من
الفلاسفة احتج في هذا على اثبات بقاء النفس الامن لا بعبارة قوله وذلك ان خاصية كل قوة غير مدركة
ان لا يجتمع في ادراكها التقيضان كما ان خاصية المتضادين خارج النفس ان لا يجتمعا في موضوع
واحد فهاذا اشترك فيه القوي المدركة مع القوي الغير المدركة وتختص القوي المدركة انها تحكم على
الاضداد الموجودة معا أي يعلم أحدهما يعلم الثاني وتختص القوي الغير النفسانية انها تنقسم بانقسام
الجسم فتوجد في الأجزاء المختلفة من الجسم الواحد بالاضداد معا في جزء واحد والنفس لما كان
محلها لا تنقسم هذا الانقسام لم ير في لها ان يوجد في التقيضان معا في جزأين من المحل ولذلك كانت
هذه الأقاويل كلها أقاويل من لم يحصل آراء القوم في هذه الاشياء فإما بعد فهم من يجعل الدليل
على بقاء النفس انها لا تحكم على المتناقضات معا لانه انما ينتج من ذلك ان محلها واحد غير منقسم
وما الدليل على ان المحل الغير المنقسم انقسام الاعراض انه غير منقسم أصلا (قال أبو حامد) دليل
خامس قولهم ان كان العقل الى قوله لا تدرك نفسه (قلت) أما العناد الاول وهو قوله انه يجوز ان تخرق
العادة فيبصر البصر ذاته فقول في نهاية السفسطة والشعوذة وقد تكلمنا في هذا فيما سلف وأما العناد
الثاني وهو قوله انه لا يبعد ان يكون ادراك جسماني يدرك نفسه فله اقتناع ما لو لم يكن اذا عرف الوجه
الذي حركه الى هذا العلم امتناع هذا وذلك ان الادراك هو شيء يوجد بين فاعل ومنفعل وهو المدرك
والمدرك ويستحيل ان يكون الحس فاعلا ومنفعلا له من جهة واحدة فاذا وجد فاعلا ومنفعلا من
جهتين أعني ان الفعل يوجد له من جهة الصورة والانفعال من قبل المهيولى في كل مركب لا يعقل
ذاته لان ذاته يكون غير الذي به يعقل لانه انما يعقل بجزء من ذاته ولان العقل هو المعقول فلو عقل
المركب ذاته لعاد المركب بسببها وعاد الكل هو الجزء وذلك كله مستحيل وهذا القول اذا ثبت ههنا
كان مقنعا واذا كتب على الترتيب البرهاني وهو ان يقدم له من النتائج ما يجب تقديمه أمكن ان يعود
برهانها دليل سادس (قال أبو حامد) قالوا لو كان العقل الى قوله ليس كذلك (قلت) اما اعتراضه على
أن ما هو جسم أو قوة في جسم فليس يعقل ذاته بدليل ان الحواس هي قوى مدركة في أجسام وهي
لا تعقل ذاتها فان هذا من باب الاستقراء الذي لا يفيد اليقين وتشبيهه بالاستقراء المستعمل في ان كل
حيوان يحرك فكذلك لا عقل فليس هو لعمري مثله من جهة وهو مثله من جهة اما محال الفته له فلا ن

الواضع بالاستقراء أن كل حيوان يحرك فكذلك الأسفل فهذا الاستقراء ناقص من قبل أنه لم يستقر في فيه جميع الحيوانات وأما الواضع أن كل حاسة فهي لا تدرك ذاتها فهو اعمرى استقراء مستوفى إذ كان ليس ههنا حاسة سوى الحواس الخمس وأما الحكم من قبل ما شاهد من أم الحواس أن كل قوة مدركة ليست في جسم فهو شبه بالاستقراء الذي يحكم من قبله أن كل حيوان فهو يحرك فكذلك الأسفل لأن الواضع لهذا كما أنه لم يستقرئ جميع الحيوانات كذلك الواضع أن كل قوة مدركة فليست في الجسم من قبل أن الأمر في الحواس لم يستقرئ جميع القوى المدركة وأما ما حكى عنهم من أن العقل لو كان في جسم لا أدرك الجسم الذي هو فيه عند ادراكه فكلام غث ركيك وليس من أقاويل الفلاسفة وذلك أنه انما كان يلزم هذا لو كان كل من أدرك وجود شيء أدركه بمجده وليس الأمر كذلك لأن ادراك النفس وأشياء كثيرة ليست أدرك حدها ولو كنا ندرك حد النفس مع وجودها لكنا ضرورية تعلم من حدها أنها في جسم أو ليست في جسم لأنها إن كانت في جسم كان الجسم ضرورية مأخوذاً في حدها وإن لم تكن في جسم لم يكن الجسم مأخوذاً في حدها وهذا هو الذي ينبغي أن يعتد في هذا وأما معاندة أبي حامد هذا القول بأن الإنسان يشعر من أمر النفس أنها في جسمه وإن كان لا يتجزأ له العقل الذي هي فيه من الجسم فهو اعمرى حق وقد اختلف القدماء في هذا لكن ليس علمنا بأنها في الجسم هو علم بل بانها اقواماً بالجسم فان ذلك ليس بيننا بنفسه وهو الأمر الذي اختلف فيه الناس قديماً وحديثاً لأن الجسم إن كان بمنزلة الآلة فلا يس لها أقوام به وإن كان بمنزلة محل العرض لا عرض لم يكن له وجوداً بالجسم دليل سابع (قال أبو حامد) قالوا القوى المدركة إلى قوله يلزم أن يثبت لكاهما (قلت) هذا دليل قديم من أدلتهم رحمه الله أن العقل إذا أدرك معقولا قويا ثم عاد بعد ذلك إلى ادراك مادونه كان ادراكه أسهل وذلك مما يدل على أن ادراكه ليس بجسم لأننا نجد القوى الجسمية المدركة تتأثر عن مدركاتها القوية تأثراً بعضه في الآخر كما لا يمكن فيما أن تدرك الهيئة الإدراك بآثار ادراكها القوية الإدراك والسبب في ذلك أن كل صورة تحمل في جسم فخلوها فيه يكون بتأثير ذلك الجسم عنها عند حلولها فيه لأنها مخافة ولا بد والآن لم تكن صورة في جسم فلما وجدوا قابل للمعقولات لا يتأثر عن المعقولات قطعهما على أن ذلك القابل ليس بجسم وهذا الاعتدال فان كل ما يتأثر من المحال عن حلول الصور فيه تأثرهما وفقاً أو غيراً قليلاً كان أو كثيراً فهو جسماني ضروري وعكس هذا أيضاً صحيح وهو أن كل ما هو جسماني فهو متأثر عن الصورة الخاصة له فيه وقد تأثره هو على قدر مخالطة تلك الصورة للجسم والسبب في هذا أن كل كون فهو تابع لاستحالة فلو حلت صورة في جسم بغير استحالة لا يمكن أن توجد صورة جسمانية لا يتأثر عنها المحل عند حصولها دليل ثامن (قال أبو حامد) قالوا أجزاء البدن إلى قوله يقينا (قلت) أما إذا وضع أن القوى المدركة موضوعها هو الحار الغريزي وكان الحار الغريزي يدركه النفس بعد الأربعين فقد ينبغي أن يكون العقل في ذلك كسائر القوى أعني أنه يلزم أن يكون موضوع الحار الغريزي للشيخ بشيخوخته وأما أن توهم أن الموضوعات مختلفة للعقل والحواس فليس يلزم أن يستوي أعمارها دليل تاسع (قال أبو حامد) قالوا كيف يكون الإنسان إلى قوله واعتراه عنه (قلت) هذا دليل لم يستعمله أحد من القدماء في بقاء النفس وإنما استعملوه في أن في الأشخاص جوهر باقياً من الولادة إلى الموت وأن الأشياء ليست في سبيل دائم كما اعتد ذلك كثير من القدماء حتى اضطر أفلاطون إلى إدخال الصور فلا معنى للتشاكل بذلك واعتراض أبي حامد على هذا الدليل صحيح دليل عاشر (قال أبو حامد) قالوا القوة العقلية إلى قوله فوجهه ما ذكرناه (قلت) معنى ما حكاه عن الفلاسفة من هذا الدليل هو أن العقل يدرك من الأشخاص المتشقة في النوع معنى واحداً يشترك فيه وهي ماهية ذلك النوع من غير أن ينقسم ذلك المعنى بما ينقسم به الأشخاص من حيث هي أشخاص من المكان والوضع والمواد التي من قبلها تكثر فيجب أن يكون هذا المعنى غير كائن

أن واحداً من منكري الحشر أورد ههنا شبهة على الاستناد إلى اصح الأسفرائيني فأجاب بأن مثل هذه الحالة موجودة فيما بيننا وذلك لأن الأظمة الفيلقية تنطبع بحرارة المعدة وتتهري في البحث لا يحصل مثل ذلك الانطباع إذا جعل القدر والطبخ انما يكون بالحرارة فدل ذلك على أن حرارة المعدة أقوى من حرارة القدر التي تغل أو تكون قريبة منها ثم إننا نتألم بهذه الحرارة فإذا جاز أن لا تكون الحرارة القوية مؤلمة فلا ينبغي أن يحوز بقاء الحياة معها أولى وأيضاً حكى أن جالينوس شق بطن حيوان معاقصة وأدخل اليده وجعل أصبعه في قلبه فقادته على امساك الأصبع فيه من شدة حرارة القلب وأيضاً فأنظر من الحيوانات ما لا يتألم بالنار مثل النعامة فانها تبلى الحديد المحي

واللهندوفاته يعيش في النار فدللتنا هذه الاشياء على ان شدة الحرارة لا تنافي الحياة (ومنها) أن الأدلة دلت على ان النفس تحدث بطريق الوجوب من المبدأ المفارق بشرط حدوث المزاج والبدن المستعد لقبول تدبيرها وتبقى بعد فناء البدن وخرابته حتى يحدث بدن وجب أن يحدث من المبدأ المفارق نفس متعلقة به فلو تعلقت بذلك البدن نفس من النفوس الباقية أيضا لزم تعلق نفسين ببدن واحد وأنه محال (والجواب) ان ما ذكره مني على أصل الايجاب وقد سبق ما فيه والافعال رأينا يجوز ان يحدث بدن من غير ان تحدث نفس مدبرة له بل تكون نفسه المدبرة له في النشأة الاولى متعلقة به في النشأة الاخرى ومدبرة له فيها (ومنها) ان الغرض من تعلق النفس بالبدن أن يكون له غاى اكتساب الكمالات فاذا

ولافاسد ولا ذاهب بذهاب شخص من الاشخاص التي يوجد فيها هذا المعنى ولذلك كانت العلوم ازلية وغير كائنة ولا فاسدة إلا بامرض أى من قبل اتصالها بمرور أى انها فاسدة من قبل الاتصال لأنها فاسدة في نفسها الذلو كانت كائنة فاسدة لكان هذا الاتصال موجودا في جوهرها ولو كانت لا تجتمع في شئ واحد قالوا اذا انقصر هذا من أمر العقل وكان في النفس وجب أن تكون النفس غير منقسمة بانقسام الاشخاص وأن تكون أيضا معنى واحدا في وجوده وهذا الدليل في العقل قوى لان العقل ليس فيه من معنى الشخصية شئ وأما النفس فانها لو كانت مجردة من الاعراض التي تعدت بها الاشخاص فان المشاهير من الحكماء يقولون ليس تخيلهم طبيعة الشخص وان كانت مدركة وانظره في هذا الموضع وأما الاعتراض الذي اعترض عليهم أبو حامد به فهو راجع الى أن العقل هو معنى شخصي والكمالية عارضة له ولذلك يشبهه نظره الى المعنى المشترك في الاشخاص بنظر الحس الواحد مرارا كثيرة فانه واحد عنده لانه معنى كلي فالحيوانية مثلا في يدهي بعينها بالعدد التي أبصرها في خالد وهذا كذب فانه لو كان هذا هكذا لما كان بين ادراك الحس وادراك العقل فرق ولم نقل كلامه الى هنا لما فيه من التلطيل وكذلك قال أبو حامد بعد هذا ان الفلاسفة على ان النفس يستحيل عليها العدم بعد دلو وجودها بين (أحدهما) ان النفس ان عدمت لم يخل عدمها من ثلاثة أحوال اما أن تعدم مع عدم البدن واما أن تعدم من قبل عدم وجودها أو تعدم بقدرة القادر وباطل أن تعدم بعدم البدن فانها مفارقة للبدن وباطل أن يكون لها ضد فان الجواهر المفارقة ليس له ضد وباطل أن تتعلق بقدرة القادر بالعدم على ما سلف واعترضهم هو بأن الانسلاخ انما مفارقة للبدن وأيضا فان المختار عند ابن سينا أن تكون النفوس متعددة بعد الأبدان لان كون النفس واحدة بالعدد من كل وجه في جميع الاشخاص تلحقه محالات كثيرة منها أن يكون اذا علم بشئ أعلمه عمره واذا جهله عمر وجهه زيد الى غير ذلك من المحالات التي تلزم هذا الوضع فهو يريد على هذا القول بانها اذا انزلت متعددة بعد الاجسام لزم أن تكون مرتبطة بها فتفسد ضرورة بفساد الاجسام ولا فلاسفة ان يقولوا انه ليس يلزم اذا كان شيان بينهما نسبة علاقة ومحبة مثل النسبة التي بين العاشق والمعشوق ومثل النسبة التي بين الحديد وحجر المغناطيس أن يكون اذا فسد أحدهما فسد الآخر ولكن للنزاع أن يسألهم عن المعنى الذي تشخصت به النفوس وتكثر كثرة عديدة وهي مفارقة للأبدان الكثيرة العددية الشخصية انما أتت من قبل المادة لكن لمن يدعي بفناء النفس وتعددتها ان يقول انها في مادة لطيفة وهي الحرارة النفسانية التي تفيض من الاجرام السماوية وهي الحرارة التي ليست هي نارا ولا فيها مبدء نار بل فيها النفوس الخالقة للاجسام التي هي ناول للنفوس التي تحل في تلك الاجسام فانه لا يختلف أحد من الفلاسفة ان في الاسطوانات حرارة سماوية وهي حاملة للقوى المكونة للحيوان والنبات لكن بعضهم يسمى هذه قوة طبيعية سماوية وجالينوس يسميها القوة المصورة ويسميا أحدهما الخالق ويقول انه يظهر ان هذا صانع الحيوان حكيم مخلقه وان هذا يظهر له من التشرح فاما ابن هوذا الصانع وما جوده فهو أجل من ان يعلم الانسان ومن هنا يستدل أفلاطون على ان النفس مفارقة للبدن لانها هي المخلقة والمصورة ولو كان البدن شرطا في وجودها لم تخلقه ولا صورته وهذه النفس أظهر ما هي أعني المخلقة في الحيوان الغير المتناسل ثم بعد ذلك في المتناسل فانا كما علم ان النفس هي معنى زائد على الحرارة الغريزية اذ كانت الحرارة بما هي حرارة ليس من شأنها ان تفعل الافعال المنتظمة المعقولة كذلك نعم ان الحرارة التي في البرودة ليس فيها كماية في الخلق والتصوير فلا خلاف عندهم في ان في الاسطوانات نفوسا مختلفة لنوع نوع من الانواع الموجودة من الحيوان والنبات والمعادن وكل محتاج في كونه وبقاءه الى تدبير وقوى حافظه وهذه النفوس اما ان تكون كالمتوسطة بين نفوس الاجرام السماوية وبين النفوس التي هي في الاجسام المحسوسة

ويكون لها ولا بد على النقص التي هي هنا والابدان تسليط ومن ههنا نشأ القول بالجن أو تكون هي
بذاتها هي التي تنهال بالابدان التي تكونها للشبه التي بينها وإذا فسدت الابدان عادت الى مادتها
الروحانية وأجسامها اللطيفة التي لا تحس وما أعلم أحد من الفلاسفة القدماء يقول ههنا الان من
أصولهم ان المفارقات لا تغير المواد تغير استحال بذواتها وألا إذا تحيّل هو ضد المستحيل بل قال به
بعض فلاسفة الاسلام وهذه المسئلة هي من أعرض المسائل التي في الفلسفة ومن أقوى ما يستشهد به
في هذا الباب أن العقل الهولاني يعقل أشياء لانهاية لها في المعقول الواحد ويحكم عليها حكما كليا وما
جوهره هذا الجوهر فهو غير هولاني أصلا ولذلك يحدّد ارسطاطاليس فيثاغورس في وضعه المحرك
الاول عقلا أي صورة بريئة من الهولاني ولذلك لا ينفعل عن شيء من الموجودات لان سبب الانفعال
الهولاني والامر في هذ في القوى القابلة كالامر في القوى الفاعلة لان القوى القابلة لذوات المواد هي
التي تقبل أشياء محدودة وما فرغ من هذه المسئلة أخذ يزعم أن الفلاسفة ينكرون حشر الاجساد
وهذا شيء ما وجدوا له من تقدم فيه قول والقول بحشر الاجساد أقل ماله من مقتضى الشرائع ألف
سنة والذين تأدّت اليها منهم الفلاسفة دون ههنا العد من السنين وذلك ان أول من قال بحشر الاجساد
هم أنبياء بني اسرائيل الذين أتوا بعد موسى عليه السلام وذلك بين من الزبور ومن كثير من الصحف
المسوبة لبني اسرائيل وثبت أيضا ذلك في الانجيل وتواتر القول به عن عيسى عليه السلام وهو قول
الصائبة وهذه الشريعة قال أبو محمد بن حزم أنها أقدم الشرائع بل اقوم يظهر من أمرهم أنهم أشد
الناس تعظيما لها وإيمانها بالسبب في ذلك أنهم يرون أنها نحو نوحوت بغير الناس الذي به وجود
الانسان بما هو انسان وبلوغه سعادته الخاصة به وذلك أنها ضرورية في وجود الفضائل الخلقية
للانسان والفضائل النظرية والصنائع العملية وذلك أنهم يرون ان الانسان لا حياة له في هذه الدار
الا بالصنائع العملية ولا حياة له في هذه الدار ولا في الدار الآخرة الا بالفضائل النظرية وأنه لا واحد
من هذين يتم ولا يبلغ اليه الا بالفضائل الخلقية وان الفضائل الخلقية لا يمكن الا بمعرفة الله تعالى
وتعظيمه باعبادات المشروعة لهم في ملّة ملّة مثل القربان والصلوات والأدعية وما يشبه ذلك من
الاقاويل التي يقال في الشناءة على الله تعالى وعلى الملائكة والأنبياء ويرون بالجملة أنه أن الشرائع هي
لصنائع الضرورية المندية التي تؤخذ مبادئها من العقل والشرع ولا سيما ما كان منها عاما لجميع
الشرائع وان اختلفت في ذلك بالقل والاكثر ويرون مع ههنا لا ينبغي أن يتعرض بقول مثبت أو
مبطل في مبادئها العامة مثل هل يجب أن يعبد الله أولا يعبدوا أكثر من ذلك هل هو موجود أم ليس
بوجود وكذا لك يرون في سائر مبادئه مثل القول في السعادة الآخرة وفي كيفية تلك الشرائع كلها
اتفقت على وجود أخرى بعد الموت وان اختلفت في صفة ذلك الوجود كما اتفقت على معرفة وجوده
وصفاته وأفعاله وان اختلفت فيما تقوله في ذات المبدء أو أفعاله بالقل والاكثر ولذلك هي متفقة في
الأفعال التي توصل الى السعادة التي في الدار الآخرة وان اختلفت في تقدير ههنا الأفعال فهي بالجملة
لما كانت تصور نحو الحكمة بطريق مشترك للجميع كانت واجبة عندهم لان الفلسفة إنما نحو
شعوتهم في سعادة لبعض الناس العقلاء وهو من شأنه أن يعلم الحكمة والشرائع تقصده تعليم
الجمهور عامة ومع ههنا فلا نجد شريعة من الشرائع الا وقد نهت عما يخص الحكماء وعظمت عما يشترك
فيه الجمهور ولما كان الصنف الخاص من الناس إنما يتم وجوده وتخصيل سعادته بمشاركه
الصنف العام كان التعليم العام ضروريا في وجود الصنف الخاص وفي حياته أماني وقت صباه
ومنشئه فلا يشك أحد في ذلك وأما عند نقلته الى ما يخص فن ضرورية لا يستهين بما يشاغلها وأن
يتناول لذلك أحسن تأويل وأن يعلم أن المقصود بذلك التعليم هو ما يعم لما يخص وأنه أن صرح شك
في المبادئ الشرعية التي نشأ عليها أو بتأويل أنه مناقض للأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين

حصلت تلك الحكالات
كان وجود الآلة بعد ذلك
كلا وبالا عليها وكان
منفصلا لتكامل الذات
ومنفعة الصلابة والسعادة
فلا إعادة غير لا ثقة بحكمة
الحكيم تعالى وأيضان
النفوس المتخلفة عن علاقة
البدن تكون خارجة عن
ظلمة البدن وكثافتها وأنواع
عوارض المؤلمة لها الى ضياء
التجرد واطافتها والبراعة
عن الدواض المؤلمة
فيكون التذاذها بهذا
التخلص فوق التذاذ
الانسان بالخرج عن
الحبس المظلم المثل فكما
ان من خرج عن الحبس
الموصوف لا بدود اليه
فكذا ههنا (والجواب) أنا
لأنه لم أن البدن على
الاطلاق وبال على النفس
بل البدن الذي يكون
سليما عن الآفات من كل
الوجوه على الوجه الذي
أجبرت عنه الانبياء يكون
سبب زيادة الانتاذ وكما
الابتهاج وانما كانت
الابدان كذلك لم يكن

لأنفس من حاجة إلى تدبيرها
فيمكنها الانغماس في لذاتها
العقلية تارة والاستيفاء
من اللذات الحسية أخرى
ومعلوم أن الجمع بين
السمعتين أقوى من
الاقتصار على أحدهما
وهذا يخرج الجواب عن
قولهم وما أيضا فليتنامل
(لا يقال) سلامة البدن عن
الآفات من كل الوجوه
غير معقول لأن بقاءه إنما
هو بالاكل والشرب وهما
لا يتصوران بدون حصول
الأمراض والأعراض (لأن
نقول) لو سلم أن بقاءه إنما
هو بالاكل والشرب
ولكن لا نسلم أنهما
لا يتصوران بدون حصول
الأمراض والأعراض
فإن الأكل والشرب سبب
إبقاء الحياة وصحة البدن
وأسباب تنامي المزاج أولا
وبالذات وسبب بقاء
للأمراض والأعراض
إنما هو بالأعراض وبواسطة
وقوع فتنه من الغذاء
غير منضمه ولم لا يجوز أن

وصارف عن سيدهم فإنه أحق الناس بأن يطلق عليه اسم الكفر ويوجب في الملة التي نشأ عليها
عقوبة الكفر ويوجب عليه مع ذلك أن يختار أفضلها في زمانه وإن كانت كلها عنده حقا وإن يعتقد أن
الأفضل ينسحب بها وأفضل منه ولذلك أسلم الحكماء الذين كانوا يعلمون الناس بالأسكندرية لما وصلتهم
شريعة الإسلام وتنصر الحكماء الذين كانوا بلاد الر وما وصلتهم شريعة عيسى عليه السلام ولا يشك
أحد أنه كان في بني إسرائيل حكماء كثيرون وذلك ظاهر من الكتب التي تلقى عند بني إسرائيل المنسوبة
إلى سليمان عليه السلام ولم تزل الحكمة أمرا موجودا في أهل الوحي وهم الأنبياء ولذلك أصدق كل
قضية هي أن كل نبي حكيم وليس كل حكيم نبيا ولا كلهم العلماء الذين قيل فيهم أنهم ورثة الأنبياء وإذا
كانت الصفات البرهانية في مبادئ المصادرات والأصول الموضوعات الحرة يجب أن يكون ذلك
في الشرائع المأخوذة من الوحي والعقل وكل شريعة كانت بالوحي فالعقل يخاطبها ومن سلم أنه سكن
أن يكون هذه الشريعة بالعقل فقط فإنه يلزم ضرورة أن يكون نقص من الشرائع التي استنبطت
بالعقل والوحي والجميع متفقون على أن مبادئ العمل يجب أن تؤخذ من العقل إذا كان لا يميل إلى
البرهان على وجوب العمل الأبوي ودوافع الفضائل الحاصلة عن الأعمال الخلقية والعملية فقد تبين من
هذا القول أن الحكماء بأجدهم يرون في الشرائع هذا الرأى أعني أن يتقدم من الأنبياء والوُضعين
مبادئ العمل والسنة المشروعة في ملة ملة والممدوح عندهم من هذه المبادئ الضرورية هو ما كان
منها أحدث للجهل ورعى الأعمال الفاضلة حتى يكون الناشئون عليها أتم فضيلة من الناشئين على
غيرها مثل كون الصلوات عندنا فانه لا يشك في أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر كما قال الله
تعالى وأن الصلاة الموضوع في هذه الشريعة يوجد فيها هذا الفعل أتم منه في سائر الصلوات الموضوع
في سائر الشرائع وذلك بما شرط في عيدها وأوقاتها وأزكارها وسائر ما شرط فيها من الطهارة ومن
التروك أعني ترك الأفعال والأقوال المفسدة لها وكذلك الأمر فيما قيل في المعاد فبما هو أحدث على
الأعمال الفاضلة مما قيل في غيرها ولذلك كان عقل المعاد لهم بالأموال الجسمانية أفضل من تشبهه
بالأموال روحانية كما قال الله تعالى مثل الجنة التي وعد المتقون تجري من تحتها الأنهار وقال النبي
عليه الصلاة والسلام فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وقال ابن عباس رضي
الله عنه ليس في الدنيا من الآخرة إلا الأسماء فدل على أن ذلك الوجود نشأة أخرى أعلى من هذا
الوجود وطور آخر أفضل من هذا الطور وليس ينبغي أن يشك ذلك من دعته إذا نذكر الموجود
الواحد ينتقل من طور إلى طور مثل انتقال الصور الجسدية إلى أن تصير مدركة ذواتها وهي الصور
العقلية والذين شكوا في هذه الأشياء وتعرضوا لذلك وأصعبوا به أغماهم الذين يقصدون إبطال الشرائع
وأبطال الفضائل وهم الرادقة الذين يرون أن غاية الإنسان الاتمعة بالذات وهذا مما لا يشك أحد
فيه ومن قدر عليه من هؤلاء فلا يشك أن أصحاب الشرائع والحكماء بأجدهم يقتلونهم ومن لم يقدر عليه
فإن ثم لا قائل التي يحتج بها عليهم وهي الدلائل التي تضمنها الكتاب العزيز وما قاله هذا الرجل في
مبادئهم هو جيد ولا بد من مبادئهم أن توضع النفس غير ثابتة كما دلت عليه الدلائل العقلية
والشرعية وإن توضع أن التي تعدها أمثال هذه الأمثال التي كانت في هذه الدار لاهي بعينها لأن
المعدوم لا يعود بالنفس وأغماهم ودال وجود مثل ما عدم لاهي ما عدم كما بين أبو حامد ولذلك لا يصح
القول بالأعادة على مذهب من اعتقد من المتكلمين أن النفس عرض وأن الأجسام التي تعادى
التي تعدم وذلك أن ما عدم ثم وجد فانه واحد بالنوع لا واحد بالعدد بل إننا بأعدادنا وبخاصة من يقول
منهم أن الأعراض لا تبقى زمانين وهذا الرجل كفر الفلاسفة بثلاث مسائل (أحدها) هذه وقد قلنا
كفر رأى الفلاسفة في هذه المسئلة وإنما عندهم من المسائل النظرية (والمسئلة الثانية) قولهم أنه
لا يعلم الجزئيات وقد قلنا أيضا أن هذا القول ليس من قولهم (والثالثة) قولهم بقدم العالم وقد قلنا أيضا

ان الذي يعنون بهذا الاسم ايس هو المعنى الذي كفرهم به المتكلمون وقال في هـ هذا الكتاب انه لم يقل
احد من المسلمين بالمعاد الروحاني وقال في غيره ان الصوفية تقول به وعلى هذا فيسر يكفر من قال بالمعاد
الروحاني ولم يقل بالمحسوس اجماعا وجوز القول بالمعاد الروحاني وقد رايت ان أقطع هـ هذا القول في
هـ هذه الاشياء والاستغفار من التكلم فيها اولوا ضرورة طالب الحق مع أهله وهو كما يقول

جاليز من رجل واحد خير من ألف والتصدي الى أن يتكلم فيه من ايس من أهله

ما تكلمت في ذلك علم الله بحرف وعسى الله أن يقبل العذر في ذلك ويقبل

الشرع بمنه وكرمه وجوده مفضل له لارب غيره هـ تم كتاب الترافت لابن رشد

المالكي الاندلسي عرف بالحفيد وذلك في قسطنطينية في غرة

جمادى الاولى سنة اثنتين وثلاثمائة وألف هجرية من

نسخة في كتبخنة يكي جامع مكتوب عليها انها

بخط طاشكبرى زاده مؤرخة سنة ثلاث

واربعين وتسعمائة وصلى الله على

سيدنا محمد وعلى آله

وصحبه وسلم

آمين

م

بزيل الله تعالى بفضله
ورحمته تلك الفضلات
الغبار المنصهرة عن البدن
قل ان يصير الى حد يكون
سبب الامراض والاعراض
فلا يكون البدن حية ثمذمع
كرهه سبب الاستيفاء للذات
الحسية المألوفة للنفس
في حياتها الدنيا ما زعمنا
استغراقها في اللذات
العقلية الحقيقية فتكون
النفس فائز بالطلبين
جامعة بين السعادتين
• جعلنا الله من السعداء
الآرار وحشرنا في زمرة
الأخيار وعصمنا من
زبئخ الأباطيل والغواية
عن سواء السبيل اللهم
اجعلنا من المتقين هـ
ولا تجعلنا ممن اتخذ الله
هواه ربنا لا تزغ قلوبنا
بعداذهـ ديتنا وهب لنا
من لدنك رحمة انك أنت
الوهاب منك المبدأ واليك
المآب

﴿ يقول مصححه الراجي من الله غفر المسامحة ابراهيم حسن الفيومي الزراوى ﴾

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

ان خير ما قام به الانسان النداء على مولى الاحسان فالحمد لله على ما انعم وعلم من التبيين ما لم نكن
نعلم وأشكره والشكر منه واليه على نعمه الوافية واحساناته المتواليه السكاية وأصلى وأسلم على خير
نبي جاء بكاتب مبين فيه مع ايجازه وعجازه نبأ الأواين والآخرين وجميع ظاهرة كاطمة وبراهين واضحة
ساطعة ونبيين الحلال والحرام وتفصيل الشرائع والأحكام وعلى آله الطيبين الطاهرين وأصحابه
الباذلين نفائس نفوسهم في مرضاة رب العالمين ﴿وبعد﴾ فقد تم طبع هذا المؤلف البديع الجليل
والمجموع الغريب فليست المثل المشتمل على ثلاثة كتب من غرائب المؤلفات الصادرة عن فكرة
علماء أجلة بالغين في العلم أعلى السجلات أحدها تهافت الفلاسفة للإمام ذى القدر الجليل العالى
الاسلام أبى حامد الفزالي المتوفى سنة ٥٠٥ الموضوع بصلب الجزء الأول من هذا المطبوع وثانيها
تهافت الفلاسفة للمحقق الوحيد الامام محمد بن أحمد بن رشد المكنى بأبى الوليد المتوفى سنة ٥٩٥
الذى ألفه معارض الامام الفزالي في بعض المباحث الموضوع بصلب الجزء الثاني من هذا المطبوع
وثالثها تهافت الفلاسفة للإسلامة المحقق ذى الاستفادة والافادة المولى الامام الشهير بخوجه زاده
المتوفى سنة ٨٩٣ الذى ألفه في التحكيم بين الامامين المشار اليهما الموضوع بصلب الجزء الثالث
المذكورين أفاض الله على الجميع بهال الاحسان وصب عليهم غيث الرحمة والرضوان بما ألفوا
وأفادوا وصنفوا وأجادوا ومن أبدع مؤلفاتهم وأجمع مصنفاتهم وأفهم المأثورة وأعمالهم
المذكورة هذه الكتب الموضحة المذكورة والاسفار الجلية المسطورة التى كانت لغزتها الانكاد
توجد الا في خزائن الملوك ولا يقرب أن تنالها يد غنى فضلا عن مملوك فانها جديرة أن تكتب
بالتبر بدل المداد والحبر كيف لا وقد كشفت عن خفي الحقائق وأظهرت غامض
مشكلات الدقائق بالجميع القاطعة بالافقه والبراهين الساطعة الدامغة
وكان هذا الطبع الحسن الجليل والصنع الفائق الجليل بالمطبعة
العامة الشرفية الثابت محل ادارتها شارع الخريف من مصر
الحجيه وذلك على نفقة حضرة (الشيخ مصطفى البابي
الحلبي وأخويه بمصر) وذلك في أوائل الاول

من الريمين سنة ١٣٢١ من هجرة سيد

الثقلين صلى الله وسلم عليه وعلى

آله السادة الاعلام ما آذن

افتتاح باختتام وبرزغ

بدر التمام

أمين

فهرست کتاب التهاات للامام الغزالي

صفحة	مقدمة	صفحة
٣	مقدمة ليعلم أن الخوض في حكاية اختلاف	٢٥
٤	الفلاسفة تطويل	٢٧
٥	مقدمة ثانية ليعلم أن الخلاف بينهم الخ	٣٢
٥	مقدمة ثالثة ليعلم أن المقصود الخ	٣٣
٦	مقدمة رابعة من عظم حيل هؤلاء	٣٥
٧	مسئلة في ابطال قولهم بقدم العالم	٣٥
٧	اراد أدلتهم	٣٥
٨	الاعتراض من وجهين أحدهما الخ	٣٥
١١	والجواب ان يقال استحالة ارادة قديمة	٣٥
١٢	الوجه الثاني في الاعتراض هو اننا نقول الخ	٣٥
١٣	اما القطب في بيانه ان السماء كرهة متحركة على	٣٥
١٣	قطبين	٣٥
١٤	الاعتراض الثاني على أصل دليلهم ان يقال	٣٦
١٤	دليل ثان لهم في المسئلة زعموا ان القائل بان	٣٦
١٤	العالم متأخر عن الله	٣٦
١٤	الاعتراض هو ان يقال الزمان حادث	٣٦
١٦	بقى اننا نقول لله وجود ولا عالم معه	٣٦
١٦	صبغة ثانية لهم في الزام قدم الزمان	٣٧
١٧	الاعتراض ان كل هذا من عمل الوهم	٣٧
١٧	وجوابنا في تخيل الوهم تقدير الامكانات	٣٧
١٨	الزمانية	٣٧
١٨	دليل ثالث لهم على قدم العالم	٣٧
١٨	دليل رابع لهم وهو انهم قالوا كل حادث	٣٧
١٩	الاعتراض ان يقال الامكان الذي ذكره	٣٧
٢٠	مسئلة في ابطال قولهم في ابدية العالم والزمان	٣٧
٢٢	والحركة	٣٧
٢٢	أما المعتزلة فانهم قالوا فعله الصادر منه موجود	٣٧
٢٢	الفرقة الثانية الكرامية حيث قالوا ان فعله	٣٧
٢٢	الاعداد	٣٧
٢٢	الفرقة الثالثة الاشعرية اذ قالوا اما الاعراض	٣٧
٢٢	فانما تنفي	٣٧
٢٢	الفرقة الرابعة طائفة أخرى من الاشعرية	٣٧
٢٤	مسئلة في بيان تلبسهم بقولهم ان الله فاعل	٣٧
٢٤	العالم وصانعه	٣٧
٢٥	والجواب ان كل ذلك طريق المحاز	٣٧
٢٧	وأما الاول مع العلة فهو ان يكونا حادثين	٣٧
٣٢	وأما البحث عن كيفية صدور الفعل من الله	٣٧
٣٣	بالارادة ففصول	٣٧
٣٣	مسئلة في بيان محجزهم عن الاستدلال على	٣٧
٣٥	وجود الصانع للعالم	٣٧
٣٥	والجواب ان هذا الاشكال في النفوس	٣٧
٣٥	أوردنا على ابن سينا	٣٧
٣٥	مسئلة في بيان محجزهم عن اقامة الدليل على	٣٧
٣٥	ان الله تعالى واحد	٣٧
٣٥	المسلك الاول قولهم انهم الو كائنا اثنين لكان	٣٧
٣٥	نوع وجوب الوجود قولاه على كل واحد	٣٧
٣٦	منهما	٣٧
٣٦	مسلكهم الثاني ان قالوا لو فرضنا واحدا	٣٧
٣٦	الوجود لكانا متماثلين من كل وجه	٣٧
٣٦	وانرسم هذه المسئلة على حياها	٣٧
٣٧	والعمدة في مذهبيهم انهم يقولون ذات المبدأ	٣٧
٣٧	الاول واحد	٣٧
٤٠	مسئلة تنفقت الفلاسفة على استهاتات	٣٧
٤٠	العلم والقدرة والارادة للابد الاول	٣٧
٤٠	ولهم مسلكان الاول قولهم البرهان عليه ان	٣٧
٤٠	كل واحد من الصفة والموصوف الخ	٣٧
٤١	المسلك الثاني قولهم ان العلم والقدرة فينبالسا	٣٧
٤١	داخلين في ماهية ذاتنا	٣٧
٤٢	وأما الجسم فانما لم يحجز ان يكون هو الاول لانه	٣٧
٤٢	حادث	٣٧
٤٢	فان قيل هذا الاشكال انما يلزم على ابن	٣٧
٤٢	سينا حيث زعم ان الاول يعلم غيره	٣٧
٤٢	مسئلة في ابطال قولهم ان الاول لا يجوز ان	٣٧
٤٢	يشاء لنفسه في نفسه وفي غيره	٣٧
٤٦	أما الخالية فتعني ان يقال هذا حكاية المذهب	٣٧
٤٧	المسلك الثاني الزام	٣٧
٤٧	مسئلة في ابطال قولهم ان وجود الاول بسيط	٣٧

مصحفة	مصحفة
٦٢ المقدمة الثانية قولكم انه يقتصر الى تصور جزئي للحركات الجزئية فغير مسلم	٤٨ المسلك الثاني هو ان نقول وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول
٦٣ المقدمة الثالثة وهي التحكم بالبعيد جسدا قولهم انه اذا تصور الحركات الجزئية تصور ايضا قواها ولوازمها	٤٩ مسألة في تجهيزهم عن اقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم
٦٥ مسألة الاقتران بين ما يعتقده في العادة سببا وما يعتقده مسببا ليس ضروريا عندنا	٥٠ مسألة في تجهيزهم من يرى منهم ان الأول يعلم غيره ويعلم الأنواع والأجناس بنوع كلي
٦٧ المسلك الثاني وفيه الخلاص من هذه التشنيعات	٥٢ مسألة في تجهيزهم عن اقامة الدليل على أن الأول يعرف ذاته أيضا
٧٠ مسألة في تجهيزهم عن اقامة البرهان العقلي على أن نفس الانسان جوهر روحي قائم بنفسه	٥٣ مسألة في ابطال قولهم ان الله تعالى عن قولهم لا يعلم الجزئيات
٧٨ مسألة في ابطال قولهم ان النفوس الانسانية يتحول عالم العدم ثم وجودها وانها سرمدية	٥٧ مسألة في تجهيزهم عن اقامة الدليل على أن السماء حيوان مطيع لله تعالى بحركته الدورية
٨١ مسألة في ابطال انكارهم ابعث الاجساد دورا لأرواح الى الأبدان	٥٩ مسألة في ابطال ما ذكره من الفرض الحرك للسماء
٩١ خاتمة الكتاب	٦٠ مسألة في ابطال قولهم ان نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم

﴿ فهرست كتاب تهافت الفلاسفة لابن رشد ﴾

صفحة	خطبة الكتاب	صفحة	ممكن الحدوث
٢	قال أبو حامد الاعتراض من وجهين	٣١	قال أبو حامد الاعتراض أن يقال الامكان
٣	قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة	٣٣	قال أبو حامد والثالث أن نفوس الآدميين
٤	قال أبو حامد رضي الله عنه وليس استحالة	٣٣	قال أبو حامد وما قولهم لو قدر عدم العقلاء
٥	هذا النفس	٣٥	المسئلة الثامنة في ابطال مذهبهم في ابدية
٧	قال أبو حامد فنعول بم تنكرون على خصوصكم		العالم والزمان والحركة
٨	قال أبو حامد فان قيل محل الغلط في قولكم	٣٦	قال أبو حامد ومساكنهم الرابع
	انما جملة	٣٧	قال أبو حامد الدليل الثاني لهم في استحالة
١١	قال أبو حامد رضي الله عنه محققا عن الفلاسفة		عدم العالم
	فان قيل	٣٨	قال أبو حامد الفرق الثانية
١٢	قال أبو حامد رضي الله عنه حاكيا عن	٤٠	قال أبو حامد مجيبا للفلاسفة والجواب ان
	الفلاسفة لما أنكروا خصوصهم		ما ذكرتموه
١٢	قال أبو حامد مجيبا عن المتكلمين في اثبات	٤١	قال أبو حامد المسئلة الثالثة في بيان ان ليس لهم
	الارادة		بقولهم ان الله فاعل العالم وصانعه
١٧	قال أبو حامد رحمه الله والالزام الثاني في تعيين	٤١	قال أبو حامد وانه في كل واحد
	حركات الافلاك	٤٢	قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل كل
١٨	قال أبو حامد الاعتراض الثاني على أصل		موجود
	دليلهم	٤٤	قال أبو حامد الوجه الثاني في ابطال كون العالم
١٩	قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة قلت نحن	٤٥	قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل ان
	لا نبعد صدور حادث من قديم		اعترفتم
٢٠	قال أبو حامد رضي الله عنه الدليل الثاني لهم	٤٦	قال أبو حامد الوجه الثالث في استحالة كون
	في المسئلة		العالم فعلا لله تعالى
٢٢	قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل	٤٩	قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل فاذا
٢٣	قال أبو حامد مجيبا للفلاسفة عن المتكلمين		عرف مذهبنا
	في معارضة هذا القول	٥٢	قال أبو حامد راداعلى الفلاسفة قائما ما ذكرتموه
٢٥	قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل		تحكمات
	هذه الموازنة معوجهة	٥٢	قال أبو حامد الاعتراض الثاني هو ان نقول
٢٦	قال أبو حامد صيغة ثانية لهم	٥٣	قال أبو حامد فان قيل الاول لا يعقل
٢٧	قال أبو حامد الاعتراض أن هذا كله من	٦٢	قال أبو حامد الجواب الثاني هو ان من ذهب
	عمل الوهم	٦٣	قال أبو حامد الاعتراض الرابع أن نقول
٢٩	قال أبو حامد الثالث هو ان هذا الفاسد	٦٣	قال أبو حامد الوجه الثاني أن الجرم الاقصى
	لا يهزم الخصم عن مقابلته	٦٥	قال أبو حامد فان قيل لعل في المبدأ
٣٠	الدليل الثالث على قدم العالم قال أبو حامد	٦٥	قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل
	تمسكوا بان قالوا		اقد كثرت
٣٠	قال أبو حامد الاعتراض أن يقال العالم لم يزل		

صيفة	صيفة
٦٧ قال أبو حامد فان قيل فاذا باطلتم	١٠١ قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة فان قيل
٧١ قال أبو حامد والجواب من وجهين	الجسم الاقصى
٧٤ قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة في	١٠٣ قال أبو حامد ما اند الفلاسفة في قولهم
الاعتراض الذي وجهه عليهم	١٠٨ قال أبو حامد وهو اناسلم
٧٦ قال أبو حامد حكاية عن الفلاسفة بل زعموا	المسئلة الثانية عشر في تجهيزهم عن اقامة
أن التوحيد	الدليل على أن الاول يعرف ذاته
٧٨ المسئلة السادسة في ابطال مذهبهم في نفي	١١٢ المسئلة الثالثة عشر في ابطال قولهم ان الله
الصفات	تمالي عن قولهم لا يعرف الجسميات
٨٠ قال أبو حامد والاعتراض على هذا	المنقصة بانقسام الزمان
٨٤ قال أبو حامد في كل مسائلكم في هذه المسئلة	١١٤ المسئلة الرابعة عشر في تجهيزهم عن اقامة
تخللات	الدليل على أن السماء حيوان مطيع لله
٨٤ قال أبو حامد فان قيل هو لا يعلم الغير	تمالي بحركته الدورية
٨٦ الوجه الثاني قال أبو حامد هو أن قولهم	١١٦ المسئلة الخامسة عشر في ابطال ما ذكره
٨٧ قال أبو حامد وقد خالف ابن سينا عنده هذا	من الغرض المحرك للسماء
غيره من الفلاسفة	١١٨ المسئلة السادسة عشر في ابطال قولهم ان
٨٧ قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة فان قيل	نفوس السموات مطلوبة على جميع
اذا ثبت	الجزيئات الحادثات في هذا العالم
٩٣ قال أبو حامد في هذا تفهيم مذهبهم والكلام	١٢١ قال أبو حامد أما الملقب بالطبيعيات فهو
عليه من وجهين	علوم كثيرة
٩٥ قال أبو حامد فان قيل انما يستحيل هذا	١٢٢ المسئلة الاولى قال أبو حامد الاقتران بين
٩٩ المسئلة التاسعة في تجهيزهم عن اقامة الدليل	مازعة قد
على أن الاول ليس بجسم	١٢٦ قال أبو حامد المسئلة الثانية وفيه الخلاص
١٠٠ قال أبو حامد مجيباً عن الاعتراض الذي	١٢٧ المسئلة الثامنة عشر في تجهيزهم عن اقامة
أوجب أن لا يكون الفاعل عند الفلاسفة	الدليل العقلي على أن النفس الانسانية
الا انك	جوهر روحاني

﴿ فهرست ما بهامش الجزء الاول من تهافت الفلاسفة تلخوذه زاده ﴾

صحيفة	صحيفة
٤١ والجواب عنه بعد تسليم بط - لان الجزئ الذي لا يتجزأ	٢ خطبة الكتاب
٤٧ الطريق الثاني قالوا الممكن ان كان امكانه الذاتي كافيا في فيضان وجوده	٥ اعلم ان الفلاسفة وضعوا الموجودات انواعا واجناسا
٤٩ الفصل الثالث في ابطال قرايم وابداه لم	٨ الفصل الاول في ابطال قولهم المبدأ الاول موجب بالذات
٥٤ الفصل الرابع في ابطال قولهم الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا واحد	١١ اعتراض بعض الافاضل عليه باننا لانسلم وأجابوا عن النقوض المذكورة
٥٩ الفصل الخامس في ابطال قرايم في كينونة صدور العالم عن المبدأ	١٥ الفصل الثاني في ابطال قولهم يقدم العالم الاعتراض عليه بان التسلسل اللازم في الحادث اليومي
٦٤ اعتراض الامام جتال عليه السلام في رد جوابه على ما ذهبوا اليه في كينونة تسلسل ورايد كونه عن المبدأ الواحد لوجوده	٢٢ الجواب بان بعض البراهين الدالة على بطلان التسلسل
٦٥ الاعتقاد بربوبية الانسان	٢٤ بان رده هذا الجواب
٦٨ قال الامام الغزالي المبدأ اول ما يليق بان لا يعقل الانفسه	٣٠ بان قول الامام حجة الاسلام الغزالي في تقرير الاستدلال الثاني
٧٨ الفصل السادس في تعجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع لاهم الذي هو السموات وما فيها والعناصر وما تتركب منها	٣٥ الوجه الثالث من وجوه استدلالهم على قدم العالم
٨٥ الفصل السابع في بيان تجزئهم عن اقامة الدلائل على وحدانية الواجب تعالى رهم فيها مسا كان	٣٦ اعتراض بعض الافاضل من المتأخرين عليه
	٣٧ بان ما نسخ للؤاف في هذا المقام
	٣٩ الوجه الرابع من وجوه استدلالهم على قدم العالم

﴿ فهرست ما بهامش الجزء الثاني من تهاافت الفلاسفة على واجه زاده ﴾

صفحة	صفحة
الفصل الثامن في ابطال قولهم الواحد الحق لا يكون فاعلا وقابلا لشيء واحد	٢
الفصل التاسع في ابطال قولهم في نفي الصفات	١٤
الفصل العاشر في تجهيزهم عن اثبات قولهم ان ذات الاول لا ينقسم بالجنس والفصل	٢٠
الفصل الحادي عشر في ابطال قولهم ان وجود الاول عين ماهيته	٢٨
الفصل الثاني عشر في تجهيزهم عن بيان ان الاول ليس بجسم	٣١
فصل في تجهيزهم عن القول بان المبدأ الاول يعلم غيره بنوع كلي ولهم فيه مسالك	٤١
الفصل الثالث عشر في تجهيزهم عن اقامة الدلائل على ان الاول يعلم ذاته ولهم فيه طريقان	٤٣
الفصل الرابع عشر في ابطال قولهم ان الاول لا يعلم الجزئيات على وجه كونها جزئيات	٥١
الفصل الخامس عشر في ابطال قولهم ان	
السماء متحرك بالارادة	٥٦
الفصل السادس عشر في ابطال ما ذكره من الفرض المتحرك للسماء	٦٢
الفصل السابع عشر في ابطال قولهم ان نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة مما كان وما سيكون وما هو كائن في الحال	٧١
الفصل الثامن عشر في ابطال قولهم بوجوب الاقتران وامتناع الانفكاك بين الاسباب العادية والمسببات	٧٨
الفصل التاسع عشر في تجهيزهم عن اقامة الدلائل على ان النفوس البشرية مجردة عن المادة ذاتا	٩٩
الفصل العشرون في ابطال قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية	١٠٧
الفصل الحادي والعشرون في ابطال قولهم نفي البعث وحشر الاحساد	

To: www.al-mostafa.com